

الرؤية الاستشراقية
لفلسفة ابن السيد البطليوسي

إعداد

د/ إمام عبد العاطي الخضراوي
أستاذ العقيدة والفلسفة المشارك -كلية الشريعة والقانون -
جامعة جازان

الرؤية الاستشراقية لفلسفة ابن السيد البطليوسي

إمام عبد العاطي الخضراوي
العقيدة والفلسفة, كلية الشريعة والقانون, جامعة جازان, المملكة العربية السعودية.
البريد الإلكتروني: ealkhadrawy@jaznu.edu.sa

الملخص :

المعروف سلفاً حيال شخصية أبي محمد عبدالله بن محمد بن السّيد البطليوسي، أنه من كبار المفكرين والفلاسفة، التي تبنت منهجاً موضوعياً في الفكر الفلسفي، له سماته الفكرية الفلسفية، التي تثبت وتؤكد علو كعبه في الحقل الفلسفي، فعمل على التوفيق بين الدين والفلسفة، وإبراز قيمة العقل ومكانته، وغير ذلك من القضايا الفلسفية المهمة، وكان للمستشرقين حيال هذه الشخصية العديد من الرؤى، منها أنه أحد أعلام الفلسفة والأدب في القرن الخامس، وذلك لإسهاماته الفلسفية والفكرية، وتنوع تصانيفه، لكن شهرته اللغوية فاقت شهرته الفلسفية، لحين أعادها المستشرق الإسباني آسين بلاثيوس، وتعتبر الرؤية الاستشراقية للفلسفة الإسلامية مطلقاً غير صائبة ومتعسفة.

كلمات مفتاحية: الرؤية - الاستشراق – فلسفة - البطليوسي - الدين - الفلسفة.

The orientalist view of the philosophy of Ibn Al-Sayyid Al-Batliusi

Imam Abd al-Ati al-Khadrawi
Belief and Philosophy , Faculty of Sharia and Law , Jazan University , Saudi Arabia.
Email: ealkhadrawy@jaznu.edu.sa

Abstract:

It's known in advance about the personality of Abu Muhammad Abdullah bin Muhammad bin Al-Sayed Al-Battlousi that he is one of the great thinkers and philosophers who adopted an objective approach in philosophical thought. He has its intellectual and philosophical features which prove and confirm the highness of his heels in the philosophical field, so he worked to reconcile religion and philosophy and highlight the value of Reason and its status and other important philosophical issues.

Orientalists had many visions about this characte. One of these visions was that he was one of the pioneers of philosophy and literature in the fifth century due to his philosophical and intellectual contributions and the diversity of his classifications but his linguistic fame surpassed his philosophical fame until the Spanish orientalist Asin Platios restored it. The orientalist view of Islamic philosophy is absolutely incorrect and rigid .

Keywords : Vision - Orientalism - Philosophy - Al-Batlossi - Religion - Philosophy.

كلمات مفتاحية

(الرؤية- الاستشراق – فلسفة - البطليوسي)

الرؤيـة: الإبصار، ومنه رؤية هلال رمضان لأول ليلة منه، والرؤيا: ما يرى في النوم، وجمعه رؤى [١]، وفي لسان العرب: الرؤية بالعين تتعـدى إلى مفعول واحد، وبمعنى العلم تتعدى إلى مفعولين، يقال: رأى زيداً عالماً، ورأى رأياً ورؤية وراءة مثل راعة، وقال ابن سيده: الرؤية: النظر بالعين والقلب[٢].

وعليه: فالرؤية لا تقف عند حد الحاسة البصرية، بـل تتعـداها إلـى مجالات أخرى تتصل بالفكر والتدبر، ورأى تدل على الاعتقـاد والانتمـاء الفكري، والفرق بين الرؤيا والرؤية: أن الرؤيا مختصة بما يكون في النوم على حين أن الرؤية مختصة بما يكون في اليقظة؛ فالرؤيا بالخيال، والرؤية بالعين، والرأي بالقلب، والرية هي المشاهدة بالبصر، وقد يراد بها العلـم مجازاً [٣].

الاستشراق: الاستشراق تعريب للكلمة الإنجليزية Orientalism مأخوذ من الاتجاه إلى الشرق، وكلمة الاستشراق مشتقة من مادة شـرق، يقـال: شرقت الشمس شرقاً وشروقا، إذا طلعت، وهي تعنـي مشـرق الشـمس، وترمز إلى الحيز المكاني من الكون وهو الشرق، ومعناها طلـب الشـرق، وليس طلب الشرق سوى طلب علوم الشرق وآدابه ولغاته وأديانه.

---

(١) المعجم الوجيز، ص ٢٥٠.

(٢) لسان العرب، مادة (رأى).

(٣) المعجم الفلسفي: ١/٦٠٥.

وفي الاصطلاح: إن مصطلح الاستشراق يعد من التسميات الحديثة وإن كان مدلولها غير حديث، يرى إسحاق الحسيني أن لفظة استشراق ومشتقاتها استعملها المحدثون من ترجمة كلمة Orientalism ثم استعملوا من الاسم فعلاً فقالوا: استشرق، وليس في اللغات الأجنبية فعل مرادف للفعل العربي، والمدققون يؤثرون استعمال علماء المشرقيات بدلاً من مستشرقين، ولكن لفظ استشرق ولفظ مستشرق هي الأكثر شيوعاً [(١)].

وعرفه بعضهم بأنه: "أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي ومعرفي بين الشرق والغرب، ويستخدم دراسات أكاديمية يقوم بها علماء غربيين للإسلام والمسلمين من شتى الجوانب عقيدة وشريعة وثقافة وحضارة وتاريخ ونظم وثروات وإمكانات، سواء أكانت هذه الشعوب تقطن شرق البحر الأبيض أم الجانب الجنوبي منه، وسواء أكانت لغة هذه الشعوب العربية أم غير العربية كالتركية والفارسية والأوردية وغيرها من اللغات، لأهداف متنوعة ومقاصد مختلفة" [(٢)].

فلسفة: الفلسفة في اللغةً: هي كلمة معرّبة من الكلمة اليونانية (فيلوسوفيا)، والتي تعني حبّ الحكمة،

أما اصطلاحًا فهي دراسة ما يتعلّق بأمور، كالوجود، والمعرفة، والقِيَم، والعقل، واللغة، من خلال التفكر في هذه المسائل والنظر لها بمنظور فلسفي إدراكي. أما عن تحديد ماهية الفلسفة، فلا يمكن تحديدها عبر مفهوم واضح، إذ إنّها لا تُحدَّد إلا بطريقة ممارستها، فخلافًا للعلوم

---

(١) الاستشراق، نشأته وأهدافه: ٢٥/١.

(٢) المصدر نفسه: ٢٦/١.

الأخرى لا تتعلق الفلسفة بجزء معين من الحقيقة، بل بالكل، إذ تبحث في ماهيّة الشيء ومصدره وكينونته، ومن حوافز التفكّر الفلسفي؛ نتائج تقليص الغرائز، وإدارة المعرفة، والدهشة، والشك، ومسألة الحواس، ووعي الموت.

وعرفها الكنديّ بأنها: علم الأشياء بحقائقها الكليّة؛ حيث يُؤكّد أنّ الكُليّة هي إحدى خصائص الفلسفة الجوهريّة التي تُميّزها عن غيرها من العلوم الإنسانيّة، أمّا عند الفارابي فهي: "العلم بالموجودات بما هي موجودة"، ويرى ابن سينا أن الحكمة هي: "استكمال النفس الإنسانية بتصوّر الأمور والتصديق بالحقائق النظريّة والعمليّة على قدر الطاقة الانسانيّة" والحكمة بهذا المفهوم هي المفهوم نفسه الذي كان يفهمه الإغريق والمجتمع الإغريقي، إذ كان الحكيم هو كل من كمُل في مهنة أو حرفة أو صنعة دون تمييز فكرية كانت أو يدويّة، ويرى ابن رُشد أنّ التّفكير في الموجودات يكون على اعتبار أنّها مصنوعات، وكلّما كانت المعرفة بالمصنوعات أتمّ كانت المعرفة بالصّانع أتمّ.

البطليوسي: هو أبو محمد عبدالله بن محمد بن السّيد البطليوسي، من كبار العلماء باللغة والأدب، (ابنُ السِّيد) بكسرِ السين وتخفيفِ الياء، قال ابنُ خَلِّكان: "والسِّيد: بكسر السِّين المهملة، وسُكون الياء المثنَّاة من تحتها، وبعدَها دال مهملة، وهو من جملة أسماء الذِّئب، سُمِّي الرَّجلُ به"[(١)].

و(البَطَلْيَوسي) بفتح الباء والطاء وسُكون اللام وفتح الياء، نسبةً إلى بَطَلْيَوس، جاء في (أزهار الرياض) للمقري: "... أبو عبد الله بن محمّد

(١) وفيات الأعيان: ٣/٩٨.

ابن السِّيد – بكسر السين – البَطَلْيَوْسِيّ – بفتح الموحدة والطاء المهملة والتحتانية وسكون اللام والواو – نزيل بلنسية، ولد ونشأ في بطليوس (Badajoz) في الأندلس وانتقل إلى بلنسية فسكنها، وتوفي بها.

وكان البطليوسي واسع المعرفة بفنون العلم؛ محدِّثاً وفقيهاً ولغوياً ونحوياً وأديباً وناقداً وشاعراً ومؤرخاً عارفاً بأيام العرب وأشعارها، وكان أيضاً فيلسوفاً، ولقب بنحوي زمانه، وبشيخ النحاة.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، **وبعد:**

تُعد هذه الدراسة من الدراسات التي من الممكن أن نطلق عليها قديمة وحديثة، وذلك من حيث مفهومها، وما يترتب عليها من أفكار ربما تختلف عن وجهات النظر الأخرى، وكذا في التصورات التي توافق الفكرة تـــارة، وتخالفها تارة أخري.

بواعث اختيار الدراسة:

من البدهيات أن الفِكَر البحثية لم ولن تأتي من دون وجود دافع محدد، أو عدة دوافع، وهذه الأطروحة سبقتها عدة دوافـــع، بعضـــها موضـــوعي والآخر ذاتي، أما الأول: فيرجع لطبيعة الموضوع وأهميتـــه، وبخاصـــة أن الفكرة لم يتناولها أحد من الباحثين كفكرة مستقلة، فضلاً عـــن أن الفكـــرة تحتاج إلى دراسة وبحث، وفي الواقع أن الفِكَر التـــي تناولهـــا الفلاســـفة والمستشرقون - تناولوها وفق طبيعة خاصة بهم، ولون فكري محـــدد -. وأما الثاني: فيرجع إلى الحاجة لتبيان مثل هذه الموضوعات وتوضـــيحها، وفق منهج موضوعي مجرد، يخلو من التجن، والتعصب، ومن ثم كان هذا الموضوع الموسوم بـــ (الرؤية الاستشراقية لفلسفة ابن السيد البطليوسي).

إشكالية البحث:

تعتبر الرؤية الاستشراقية للفلسفة الإســـلامية مطلقـــاً غيـــر صـــائبة ومتعسفة، ومرد هذا يرجع إلى التصور الخاطئ في الرؤية، وكـــذا الخلـــل الكبير في المنهج؛ وهذا ما حدث لفيلسوفنا، والذي يجـــب مراعاتـــه فـــي

نظرتنا للمستشرقين، المتعصبين منهم والمعتـــدلين، وأن النزعـــة الدينيـــة والعرقية قد تؤثر على اتجاهاتهم بشكل كبير، وبخاصة إذا مـــا أدركنـــا أن المستشرق الإسباني كان راهباً، ومن رجال الكنيسة الكاثوليكية في أسبانيا، وبالتالي هو وغيره وضعوا السم في الدسم، وقد أشار إلى مســـألة مهمـــة وهي مسألة التأثير والتأثر؛ فقد أثبت أن فيلسوفنا تأثر بالعديد من المدارس الفلسفية اليونانية، وكان لها أكبر الأثر في فكره؛ وبالتالي قد سلك مســـلك الأفلاطونية المحدثة في نظرية الصدور مـــع التـــأثر الطفيـــف بالنظريـــة الفيثاغورية.

حدود البحث:

تتناول الدراسة العديد من المسائل المتعلقة بفلسفة البطليوسي ورؤية المستشرقين حياله.

الدراسات السابقة:

لم أجد فيما بين يدي من البحوث والدراسات الحديثة أية دراسة تناولت الفكرة برمتها كاملة مستقلة، اللهم إلا ما ورد في كتب ودراسات القـــدامى من الحكماء والفلاسفة من تناول يخدم جانب معين من جوانب المسألة.

أهداف البحث:

حتمية التلاحم الفكري تأثيراً وتأثراً، أمر طبعي وبـــدهي فـــي ميـــدان البحث والمعرفة وغيرهما، ولا حرج في الإفادة والتأثر والإعجـــاب بمـــن سبق، وطبيعي أن يؤثر السابق في اللاحق، وهذا لا ينفي وجـــود أصـــالة للفلسفة الإسلامية، فالمآثر والبصمات واضحة وضوح الشمس في معالجة الكثير من المشكلات الفلسفية.

منهج البحث:

لقد اجتهد الباحث أن يسلك في بحثه، منهجاً رئيساً وهو (المنهج التحليلي)، وذلك أثناء تحليل النصوص، حتى يصل إلى هدفه من ناحية، ومن ناحية أخرى تركيب ما يتوصل إليه من عناصر في نسق متكامل يبرز المعالم المنهجية المحددة.

ولقد استخدم الباحث أيضاً (المنهج المقارن) أثناء عقد المقارنات المتعددة بين الحقائق والفكر وكذلك القضايا، وكذلك استخدمت (المنهج النقدي)، الذي تم عرض أوجه النقد من خلاله، وبخاصة التي وُجهت للفكرة ولأصحابها أياً كان منهجهم وموقعهم، وخطوات البحث ستكون على النحو الآتي:

١- الاعتماد في هذا البحث على المراجع الرئيسة للبحث، إلى جانب بعض المراجع والمصادر الأخرى التي تتعلق ببحث القضية المراد تناولها.

٢- كان الباحث أثناء عرضه المسألة المراد دراستها، يبدأ بعرض الفكرة كما تناولها أصحابها، من مصادرهم الأساسية الخاصة بهم ما أمكنه ذلك، ثم بعد ذلك يتم عرض الفكرة بموضوعية، وكذا تبيان الموقف السليم من المسألة.

٣- سار الباحث في دراسته مع الدليل أين وجد؛ لأن منهجية البحث العلمي، تفرض علي الباحث السير في ضوء هذا المنهج العقلي الرصين.

٤- أثناء عرض المسألة التزمت بوضع تصور عام لكل مسألة، دون الدخول في نقاش تحليلي صرف، وأخذ ورد، وإبراز الرؤية السليمة للمسألة، وفي النهاية يكون التعقيب على ما ذُكِر في شكل تأملات ورأي ونتيجة للمسألة المراد بحثها، أو للقضية التي تفرعت منها، أو ترتبت عليها.

خطة الدراسة:

قسمت هذه الدراسة إلى مقدمة، وتمهيد، وأربعة مباحث، وخاتمة، على هذا النحو:

المقدمة: فقد تضمنت أهمية الموضوع، والبواعث على اختياره، وخطة البحث، ومنهج الباحث، والتمهيد: بعنوان: ترجمة ابن السيد البطليوسي.

أما المبحث الأول: فقد تناولت فيه: المستشرقون والعقلية العربية.

والمبحث الثاني: تناولت فيه فلسفة ابن السيد البطليوسي بين الأصالة والتقليد، واشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الطابع العام للتفكير الفلسفي في الأندلس.

المطلب الثاني: خصائص وسمات منهج التفكير الفلسفي عند ابن السيد البطليوسي.

المطلب الثالث: رؤية المستشرقين لمنهج التفكير الفلسفي عند ابن السيد البطليوسي.

والمبحث الثالث: تناولت فيه مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن السيد البطليوسي وموقف المستشرقين منه، واشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة.

المطلب الثاني: التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن السيد البطليوسي.

المطلب الثالث: رؤية المستشرقين لموقف ابن السيد البطليوسي لمسألة التوفيق بين الدين والفلسفة، ثم ختمت هذا المبحث برأي ونتيجة.

أما الخاتمة: فقد اشتملت على أهم النتائج التي توصل الباحث إليها من خلال الدراسة، وأتبعت ذلك بثبت المصادر والمراجع.

وبعد: فإن الباحث لا يدّعى أن ما جاء في هذه الدراسة، من آراء، وأفكار وأخذ ورد، هو الحق الذي لا محيد عنه، فما هي إلا محاولات سطرتها يَدُ تريد الوصول للمعرفة المجردة الخالية من التعصب والتجن، المتسمة بالموضوعية العلمية؛ فإن كان فيه من صواب، فذلك من فضل الله وتوفيقه، وهو ما أرجوه، وإن كانت الأخرى فمن نفسي، وحسبي أنني اجتهدت، والكمال لله وحده. وبالله التوفيق.

الباحث

إمام عبد العاطي الخضراوي

التمهيد

ترجمة ابن السيد البطليوسي

مولده ونشأته:

ولد أبو محمد عبد الله بن محمد بن السّيد البَطَلَيَوْسي، في مدينة بطليوس عام (٤٤٤هـ)[١]، وقد أشار غير واحد من أصحاب التراجم إلى أن السيد تطلق على الأسد والذئب، ومعنى السيد جد عبد الله الذئب، والأرجح أن كلمة السيد تحريف لكلمة السّيد وهو أمر شائع في الأندلس وشمال أفريقيا[٢]، وكذلك بطليوس نسبة إلى مدينة كبيرة بالأندلس من أعمال ماردة على نهر آنة غربي قرطبة[٣].

ولد ابن السيد البطليوسي في مرحلة صعبة وقاسية، حيث أصيبت مدن الأندلس بسوء الحال وتقلب الزمان، وسقوط الخلافة الأموية، وما تبع ذلك من ويلات وفتن، لكنه عاصر دول الطوائف، وتنقل بن دويلاتهم، ثم استقر به المقام في بلنسية، وأصحاب التراجم يقيّمون نشأته بمرحلتين: الأولى: قضاها متنقلاً بين دويلات الطوائف، الثانية: استقراره في بلنسية إبان حكم المرابطين، ونشأ ابن السيد في بداية عمره في بطليوس، حيث الدرس

---

(١) يراجع ترجمته كاملة: أزهار الرياض: ٣/١٠٣-١٤٩، معجم البلدان: ٢/٢١٧، وفيات الأعيان: ٢/٢٨٢، الديباج المذهب، ص ١٤٠، البداية والنهاية: ١٢/١٩٨، بغية الوعاة: ٢/٥٥، شذرات الذهب: ٤/٦٤، الأعلام: ٤/٥٢٦٨، وغير ذلك من المراجع التي تحدثت عن حياة ابن السيد وآثاره ومناقبه.

(٢) المثلث: ٢/٤١٢.

(٣) معجم البلدان: ١/٤٤٧.

والتحصيل على كثير من العلماء والأدباء، وبخاصة عاصم بن أيوب، وعلي بن محمد، ثم رحل إلى قرطبة لإكمال تعليمه، وهي لا تبعد عن مسقط رأسه، وهناك التقى بأستاذه أبي علي الغساني (ت٤٩٨هـ)، وكان شيخ المحدثين بقرطبة[١].

شيوخه وتلاميذه:

تلقى ابن السيد العلم على يد نخبة كبيرة وعظيمة من العلماء، في العديد من الميادين العلمية كالنحو، والأدب، والحديث، والعقائد، بيد أن كتب التراجم أغفلت ذكر أساتذته في الفلسفة، وذلك نظراً للعداء الذي تعرضت له الفلسفة آنذاك، ومن أهم شيوخه الذين تتلمذ عليهم، منهم أبو الحسن علي بن محمد السيد البطليوسي (ت٤٨٠هـ)، والذي كان إماماً في علم اللغة[٢]، وأبو بكر عاصم بن أيوب البطليوسي (ت٤٩٤هـ) من أعلام بطليوس المشهورين، وأبو علي الغساني حسن بن أحمد (ت٤٢٧هـ)، وعلي بن أحمد ابن حمدون البطليوسي (ت٤٦٦هـ)، وعبد الدائم بن مرزوق القيرواني (ت٤٧٢هـ)[٣].

ولما ذاع صيته وبلغت منزلته، كان إماماً من أئمة العلماء والأدباء، وخير من ظهر من النابهين والمفكرين في الحياة العلمية العربية، أقبل عليه تلاميذه الذين كان لهم أكبر الأثر من بعده، فنبغوا في علم الكلام واللغة والفلسفة، كأحمد بن محمد الأنصاري، وعبد الملك بن محمد القيسي،

(١) الصلة: ١/١٤٢.

(٢) الصلة في تاريخ علماء الأندلس: ٢/٤٢٢.

(٣) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ص ٤٤١.

وابن بشكوال، وابن خاقان، وابن بسام وابن عطية [1].

آثاره العلمية والعملية:

كان ابن السيد موسوعة علمية؛ تمثل الثقافة العربية في صورتها الرفيعة في تمام نضجها، وقد بلغ من الشهرة، ونباهة الذكر، وعلو الشأن، مما جعله يخلف العديد من الآثار العلمية والعملية، ففي مجال التأليف نجد له العديد من المؤلفات المطبوعة والمخطوطة، وكذلك المفقودة، ومن أهم مؤلفاته، كتاب المثلث الذي ألفه في السادسة والعشرين من عمره، وكتاب الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، وكتاب الاسم والمسمى، وكتاب أبيات المعاني، وكتاب الأسئلة، وكتاب التنبيه على الأسباب الموجبة لاختلاف الأئمة، وتذكرته الأدبية، وجزء في علل الحديث، وكتاب الحلل في شرح أبيات الجمل، وكتاب الخلل في أغاليط الجمل، وكتاب الانتصار ممن عدل عن الاستبصار، وكتاب الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة، وكتاب شرح سقط الزند، وكتاب شرح الخمسة المقالات الفلسفية، وغير ذلك من المؤلفات في شتى العلوم والمعارف.

وفاته:

توفي في منتصف شهر رجب من سنة إحدى وعشرين وخمسمائة، وهذا ما ذكره ابن بشكوال وتابعه القفطي وابن العماد والسيوطي.

---

(١) التكملة والذيل والصلة: ٢/٥٣٤.

المبحث الأول
المستشرقون والعقلية العربية

واجهت الفلسفة الإسلامية جملة من الشبهات التي تتعلــق بأهميتهـــا، ومكانتها، وأصالتها، وأطلق أصحاب هذه الحملات العديد من الأحكام الزائفة التي لا تتوافق تماماً مع تاريخ الفلسفة الإســلامية، علمـــاً بـــأن الفلســـفة الإسلامية تمثل قدراً كبيراً من التراث الفكري والحضاري، ولا ينكر ذلك إلا مغالط ومكابر، وجل المستشرقين الذين أطلقوا الأحكــام الجزافيـــة علـــى الفلسفة الإسلامية، أحكامهم في معظمها جائرة وظالمة؛ فهناك العديد مـــن المآثر والمناقب والمعالجات الفلســـفية والفكريـــة، التـــي أدلـــت الفلســـفة الإسلامية فيها برأيها.

بيد أن هناك طائفة من المستشرقين وجهوا أصـــابع النقـــد والاتهـــام، للفلسفة الإسلامية حينما قرروا أنها فلسفة يونانية مكتوبة باللغة العربيـــة، ولم يكن هذا الاتهام من رجال المستشرقين فحسب؛ بل خرج مـــن العـــالم العربي الإسلامي من يكرر نفس العبارات التي أثرت تأثيراً كبيراً على مسار الفلسفة الإسلامية.

ولعل فكرة الجنس الآري، أو النظرية العرقية التي تقسم الناس علـــى أساس العرق والجنس، ومن ثم تفضيل الجنس الآري علـــى غيـــره مـــن الأجناس، هي النواة الحقيقية لتفعيل الفكرة، والتي ظهرت على يد إرنســـت رينان، وسرعان ما تأثر بها المستشرقون، وعلى رأسهم ليـــون جوتيـــه، وشمولدرز وجوثر وبرهيه وغيرهم، وهنا قسم المستشرقون النـــاس إلـــى ساميين وآريين، والسامي نسبة إلى سام، وحـــام أبـــو الزنـــوج، ويافـــث

أبو بقية البشر، أما الآري فمنسوب إلى أريا، وأريا اسم شعب كان مهده النجد الفارسي من بلاد الأفغان وما إليها[1]، والجنس السامي عندهم لم يثمر أدنى بحث فلسفي خاص، وما كانت الفلسفة قط عندهم إلا اقتباساً وتقليداً للفلسفة اليونانية، بيد أن هذا الزعم لا يثبت أمام النقد، حيث إنه اشتمل على أخطاء كثيرة بحق العقلية الفلسفية العربية، ولم يقم على سند صحيح من العلم والمعرفة، وقد تصدى للرد عليه غير واحد من العلماء والباحثين بالنقد والتقويم.

ولعل من أبرز الدوافع التي ساعدت على وجود هذه النظرة، القصور في تحصيل الفلسفة ذاتها، وقد ترجع إلى الميول الذاتية، أو إلى طبيعة الهدف الذي يسعى إليه المستشرق[2]، وهذه الدوافع تدفع الباحثين إلى تقرير حقيقة مهمة، مفادها عدم التجرد والموضوعية والتعصب مفاتيح المستشرقين للحكم من خلالها على الفلسفة الإسلامية.

يقول تنمان: " العرب شعب مجبول على استعدادات قوية وثابة، ولقد كان أولاً صابئياً، ثم استمد حماسة دينية وحربية من دين محمد، وهو دين شهواني وعقلي معاً، ومن آثار خلفائه وتفاسيرهم، لما يزعمونه وحياً أوحاه الله إلى هذا النبي...وكان اختلاطهم بالأمم المغلوبة، خصوصاً السوريين واليهود واليونان، وتقدمهم في ألوان الترف، وتأثير هؤلاء فيهم، كل أولئك ولد فيهم شهوة متأججة، إلى تحصيل المعارف".

(١) تاريخ الفكر الفلسفي، ص ١١.
(٢) الفلسفة الإسلامية في المشرق، ص ٤٠.

ويقول أيضاً: "من أجل ذلك لم يستطيعوا أن يصفوا أكثر من شــرحهم لمذهب أرسطو وتطبيقه على قواعد دينهم الذي يتطلب إيماناً أعمى، وكثيراً ما أضعفوا مذهب أرسطو وشوهوه، وبذلك نشأت بينهم فلسفة تشبه فلسفة الأمم المسيحية في القرون الوسطى، تعنى بالبراهين الجدليــة المتعســفة، وتقوم على أساس من النصوص الدينية"(١).

ويرى دي بور أن الفلسفة الإسلامية انتخابية، عمادها الاقتباس ممــا ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخا أدنـــى أن يكــون فهمــاً وتشــرباً لمعارف السابقين؛ لا ابتكاراً، ولم يتميز تميزاً يذكر عــن الفلســفة التــي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة؛ فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها(٢).

وينسب أوليري الفلسفة الإسلامية في أساسها وفي جوهرها إلى أنهــا جزء من المادة الهلينية الرومانية؛ بل إنه حتى علم التوحيد الإسلامي؛ قــد تجد تجدد وتطور بواسطة منابع هلينية(٣).

وكان لهيجل الفيلسوف الألماني، في القرن العشرين بعداً آخــر حيــال الفلسفة الإسلامية، حيث إنه دعا إلى شطب الفلسفة الشرقية مــن تــاريخ الفلسفة؛ لأنها ممتزجة بالدين، وتاريخ الفلسفة عنده لا يشمل تاريخ الأديان ... فالفلسفة في صورتها العقلية الخالصة، لم تظهر إلا عند اليونان قديماً،

(١) نقلا عن: تمهيد لتاريخ الفلسفة، ص ٩.
(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٥٠.
(٣) ينظر: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ص ١٧.

وفي الفلسفة الغربية منذ عصر النهضة [١].

وهذا ما قال به أحد الباحثين العرب، الذي يرى أن الفلسفة الإسلامية ليست قراءة متصلة لتاريخها المعرفي والميتافيزيقي الخاص كالفلسفة اليونانية والفلسفة الأوروبية؛ وإنما هي قراءة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، وقد يبدو ذلك مفهوماً من اعتباره كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لدي بور أحسن ما كتبه المستشرقون[٢].

وهناك حقيقة لابد من الإشارة إليها: وهي حتمية التلاحم الفكري تأثيراً وتأثراً، أمر طبعي وبدهي في ميدان البحث والمعرفة وغيرهما، ولا حرج في الإفادة والتأثر والإعجاب بمن سبق، وطبيعي أن يؤثر السابق في اللاحق، وهذا لا ينفي وجود أصالة للفلسفة الإسلامية، فالمآثر والبصمات واضحة وضوح الشمس في معالجة الكثير من المشكلات الفلسفية، يقول الدكتور إبراهيم مدكور –رحمه الله–: " إن التفكير الفلسفي في الإسلام قد تأثر بالفلسفة اليونانية، وأن الفلاسفة المسلمين قد أخذوا عن أرسطو معظم آرائه ... من ذا الذي لم يتتلمذ على كل من سبقه، ويقتف أثر من تقدموه ... غير أننا نخطأ كل الخطأ إن ذهبنا إلى أن هذه التلمذة مجرد تقليد أو محاكاة، وأن الفلسفة الإسلامية ليست إلا نسخة منقولة عن أرسطو، كما زعم (رينان) أو عن الأفلاطونية الحديثة كما ادعى (دورهيم) ... وإذا كانت قد تأثرت باليونانية فلم لم تتأثر بالهندية والفارسية مثلا"[٣].

---

(١) ينظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٧٥.

(٢) نحن والتراث، ص ٣١.

(٣) في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص ٢٢.

وعلى العكس من أقوال المتعصبين من المستشرقين ومن سلك مسلكهم، نجد طائفة أخرى منهم يثنون على الفلسفة الإسلامية، يقول موريس دي وولف: "إنه من الخطأ أن يُظن أن الفلسفة الإسلامية، هي نسخة منقولة عن مذاهب أرسطو والمشائية؛ فقد انتهى العرب إلى نسق فريد في بابه، يوفق بين مقالات شتى متخالفة[(١)]، وهذا ما قرره كارادي فو، حيث يرى أن في الفلسفة الإسلامية عناصر أفلاطونية، وأنها تنحو منحى التوفيق والاختيار[(٢)]، ويقول الدكتور/ إبراهيم مدكور: "للفلسفة الإسلامية طابع خاص، وشخصية مستقلة، أخص خصائصها التوفيق والاختيار، توفق بين النقل والعقل، وتواخي بين الدين والفلسفة؛ ذلك أن فلاسفة الإسلام يرون أنه يمكن كشف الحقيقة من طرق شتى، وبوسائل متعددة؛ فيقودنا إليها المنطق والبرهان؛ كما يهدينا إليها المنطق والبرهان"[(٣)].

ومن ثم فهناك في الفلسفة الإسلامية إشعاع فكري وعلمي، قوامه الموضوعية والواقعية في معالجة القضايا الفلسفية، بيد أننا لسنا بصدد البحث عن وجود فلسفة تعالج المشاكل الفلسفية بطريقة أصيلة حتى نسميها فلسفة إسلامية، وليس هناك ما يدعو أن نناقش القائلين بهذا الرأي، فما يزعمونه لا يدللون عليه، وأن التناقض سمة أساسية من تفكيرهم، في هذا الرأي وفي غيره.

---

(١) المصدر السابق نفس الموضع.

(٢) تاريخ الفلسفة العربية: ٢٣/٣.

(٣) في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص ٢٥.

المبحث الثاني

فلسفة ابن السيد البطليوسي بين الأصالة والتقليد

المطلب الأول

الطابع العام للتفكير الفلسفي في الأندلس

يُعد عصر ابن السيد البطليوسي من أزهى العصور في بلاد الأندلس ازدهاراً وحركة، وبدهي أن يسهم الطابع العام للتفكير السائد في الأندلس في تشكيل تفكيره العقلي، لذا يجب التنويه إلى الطابع العام للتفكير الفلسفي في بلاد الأندلس، وما له من أثر فاعل في هذه العقلية، والأندلس هو الاسم الذي أطلقه المسلمون على شبه جزيرة أيبيريا عام ٧١١هـ بعد أن دخلها المسلمون بقيادة طارق بن زياد، وضمّوها للخلافة الأموية واستمر وجود المسلمين فيها حتى سقوط مملكة غرناطة عام ١٤٩٢م، أما الأندلس اليوم فهي إحدى المقاطعات الإقليمية التي تتكون من اسبانيا والبرتغال وتشكل الجزء الجنوبي فيها.

إن من تأمل الحركة الفكرية في بلاد الأندلس، يجدها قد مرت بالعديد من المراحل، التي ازدهرت تارة، وأخفقت تارة أخرى، وبتأمل كتب التراجم والتاريخ، تبين أن الحركة العقلية في بلاد الأندلس، قد مرت بمراحل عدة، نظراً لارتباط الحركة الفكرية بالولاة والسلاطين، وأفكارهم ومذاهبهم، ومن ثم فقد مرت الحركة الفكرية بالمراحل التالية:

المرحلة الأولى: والتي تبدأ من بداية الفتح العربي للأندلس، وتنتهي بنهاية الحكم الأموي، وفي هذه المرحلة اعتمد طابع التفكير على الكتاب والسنة، والعلوم النقلية من تفسير وفقه وحديث، بجانب علوم الطب

والفلك، وكان سلطان الدولة يميل إلى رجال الفقه، والكتاب الذين عينوا مستشارين سياسيين لرجالات الحكم، واعتنق الناس المذهب المالكي، ومنع اعتناق الفكر الآخر أيا كان، وكانوا يدعون المشتغل بالفلسفة آنذاك بالزنديق، ولم يكتب للتفكير العقلي في هذه الحقبة نمواً أو ازدهاراً يسجله التاريخ إلا اللمم.

كما وصلت الثقافة الأندلسية في هذه الفترة الزمنية إلى أوج ازدهارها الذي وصف بالاضطرابات السياسية، وأصبح بلاط الولاة أماكن التجمعات الفكرية والأدبية واللغوية[١]، وهذا ما قرره غير واحد من الباحثين[٢].

وعلى الرغم من تبني الولاة لهذا الطابع الفكري، بهذه الكيفية أو بهذه الصفة؛ لكنه لا توجد المدارس الفكرية العقلية التي وجدت في دمشق وبغداد، فضلاً عن أسلوب المحاكاة والتقليد لعلماء المشرق ومفكريه[٣]، ويصور صاعد الأندلسي هذه الحقبة الفكرية بقوله: "إن الاشتغال بالعلوم القديمة في عهد محمد بن عبد الرحمن (٢٣٨-٢٥٢هـ) كانت الموضوعات التي عني بها الأندلسيون مقصورة على الطب والفلك، فضلاً عن العلوم النقلية من تفسير وحديث وفقه"[٤].

وتعرضت العلوم الفلسفية في هذه الفترة للعديد من الصعوبات والمعوقات، يقول المقدسي: "فهم يقولون لا نعرف إلا كتاب الله وموطأ

---

(١) حضارة العرب، ص ٢٤.
(٢) على سبيل المثال لا الحصر، يراجع الإسلام في اسبانيا، ص ٤.
(٣) تاريخ الأدب الأندلسي، ص ٣٨.
(٤) طبقات الأمم، ص ٦٨.

مالك؛ فإن ظهروا على حنفي أو شافعي نفوه، وإن عثروا على معتزلي أو شيعي ربما قتلوه"[١].

يقول ريبيرا: "إن الفلسفة لم تكن يوماً موضع الرضا من عامة المسلمين، وقد يصبح الفيلسوف إذا افتضح أمره أصبح موضع سخرية من العامة، فلا غرابة إذن من هذه الحرب على الفلسفة من قبل فقهاء المالكية، الأمر الذي دفعهم إلى محاربة كل ما من شأنه الخروج عن الشريعة بالكلام وفلسفة المنطق"[٢].

لكن سرعان ما لقيت الفلسفة رحابة، وحظي الفلاسفة بالرضا، والشعور بالطمأنينة، وكان ذلك في عهد الحكم الثاني (ت١٠٠٩م) لكن الحال لم يدم طويلاً، إذ جاء هشام الثاني؛ فتم حرق كتب ابن مسرة، وابن حزم، والغزالي، وهاجر العديد من العلماء من بلاد الأندلس فراراً بأنفسهم[٣]، وعلى الرغم من ذلك فقد ظهر أول فيلسوف عرفته بلاد الأندلس وهو عبد الله بن مسرة القرطبي (ت٣١٩هـ)[٤].

إن بوادر الفلسفة في مراحلها الأولى، لم ترق إلى مستوى العلوم الأخرى، إلا أن إرهاصاتها الأولية كانت بمثابة نواة للفكر الفلسفي

---

(١) أحسن التقاسيم، ص ٢٣٧.

(٢) نفح الطيب: ٣/١٨٥.

(٣) المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص ٢٠٩.

(٤) ظهر أيضاً في هذه المرحلة رجال علماء أفذاذ منهم: خليل بن إسحاق، ويحيي ابن السمنية، وموسى بن حدير وأخوه أحمد، وهؤلاء اعتنقوا فكر المعتزلة خوفا من رجال السلطة والدين.

الأندلسي، وسرعان ما أدى هذا التضييق الفكري إلى إقامة الثورات والخروج على رجالات الدولة، والذي عجل بظهور حكم جديد.

المرحلة الثانية: والتي تتمثل في دولة المرابطين والتي تبدأ من بداية عصر الطوائف والملوك، وهي من أخصب الفترات للفكر الفلسفي، حيث برز كثير من الفلاسفة كابن باجة (ت٥٢٢هـ)، وابن السيد البطليوسي (ت٥٢١هـ)، وابن طفيل (ت٥٨٠هـ)، وفي هذه الحقبة تناول المفكرون رسائل إخوان الصفا، وقيل إن من قام بدخولها بلاد الأندلس هو أبو الحكم عمرو الكرماني (٤٥٨هـ)، وهذا ما ذكره صاعد الأندلسي[١]، وقيل محمد بن مسلمة المجريطي (ت٣٩٤هـ)، وهذا ما ذكره المستشرق آسين بلاثيوس، ووافقه غارسياغوس، وهذا الكلام يخلو من الأدلة القاطعة، ومن ثم فلا نسلم به، لكن ما يقرر أن المجريطي أثر كثيراً فيمن أتى بعده وبخاصة تلاميذه الكثر، كما ذكر ذلك صاعد الأندلسي[٢]، وأيضا عبدالرحمن بن إسماعيل في المنطق، وأبي عثمان سعيد بن فتحون الذي اشتغل بالموسيقى والنحو وألف رسالته في المدخل إلى علوم الفلسفة دعاها (شجرة الحكمة).

ومن أكبر الشواهد على ازدهار الفلسفة وتميزها في هذه المرحلة، ما ذكره صاعد الأندلسي بحق المستنصر بالله بن عبدالرحمن (ت٣٥٠-٣٦٦هـ) الذي "جلب الكتب العلمية والفلسفية من المشرق حتى أصبحت قرطبة عاصمة الأندلس تضاهي بجامعها ومكتبتها بغداد عاصمة الخلافة العباسية"[٣]، ومن

---

(١) طبقات الأمم، ص ١٠٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٨٣.

ثم توقف الاضطهاد وعاد الإقبال على الفلسفة والعلوم إلى سابق عهده.

وفي هذه المرحلة تم تداول كتب ورسائل الفارابي، وابن سينا، والغزالي، وأقبل الناس عليها[1]، وظهر ابن حزم الظاهري العالم الفذ في شتى الفنون والعلوم، وكان له أكبر الأثر على اتجاه ابن باجة الفكري، كذلك ظهر ابن السيد البطليوسي الذي تميز عن غيره في فلسفته الإلهية، ووجه الفكر الفلسفي وجهة مغايرة فيما يتعلق بمسألة التوفيق بين الدين والفلسفة التي قامت على يد عبد المؤمن بن علي (٥٨٨هـ)، ثم ظهرت بشائر الحركات الفكرية والفلسفية؛ فظهرت المذاهب والاتجاهات الفلسفية، واختلطت الفلسفة بالاعتزال خوفا من رجالات الدين.

<u>المرحلة الثالثة:</u> وهي مرحلة الموحدين، والتي تنتهي بنهاية الدولة الأندلسية عام ١٤٩٢م، وفي هذه الفترة ازدهرت الفلسفة وانتشرت مؤلفاتها، وظهرت اتجاهات فلسفية حقيقية، وشجع الولاة والحكام أصحاب الاتجاهات العقلية، ومن بين الذين برزوا في هذه الفترة، ابن طفيل (٥٨٠هـ)، وابن رشد (ت٥٩٥هـ) وابن طملوس (ت٦٢٠هـ) الذي أحيا المدرسة المشائية، وظهر الاتجاه الصوفي الفلسفي، حتى وجد الصوفية ضالتهم المنشودة، في هذه الحقبة[2]، وكان من رواد هذا الاتجاه ابن عربي (ت٦٤٠هـ)، وابن قصي (٥٤٦هـ)، وابن برجان (ت٥٣٦هـ)، وابن سبعين (ت٦٦٩هـ)، وغيرهم كثر، ومن ثم تم تصوير صورة مصغرة للطابع الفكري الفلسفي في الأندلس، استناداً للموضوعات التي تمت معالجتها ودراستها،

---

(١) الوسيط في تاريخ الفلسفة، ص ١٠٢.

(٢) الفلسفة في الأندلس، ص ١١.

من خلال آراء وأفكار صدرت عن مؤرخي الفلسفة وغيرهم.

وهنا لا بد من تسجيل موقف مهم وهو أثر الفلسفة في ذلــك الوقــت، فمن بين الآثار التي تبعتها، اهتمام فلاسفة اليهود بالفلســفة الإســلامية، كيحيى بن ليفي (ت١١٤٨هـ)، وموسى بن ميمون الذي حاول التوفيق بين الدين والفلسفة[1].

(١) اليهود في الدولة الإسلامية في الأندلس، ص ٤٤٤.

المطلب الثاني

خصائص وسمات منهج التفكير الفلسفي عند ابن السيد البطليوسي

الإنسان بطبيعته مفكر، وقد تميز عن غيره من المخلوقات بعقله وفكره؛ لذلك فنشاط الإنسان الفكري لا يقيده زمان ولا مكان، إنه يتناول بفكره الماضي والحاضر والمستقبل، ويرى مظاهر هذا الكون المختلفة ويلتمس لها عللاً وأسباباً، ويحاول ربط الأشياء بعضها ببعض، وعلاقة كل منها بالآخر، يريد بذلك أن يصل إلى حقائق الأشياء وعللها بوجه عام، وحقيقة الألوهية بوجه خاص، ومن ثّم تختلف سمات وخصائص مناهج التفكير الفلسفي وما يتعلق بها اختلافاً كبيراً.

ويقتضي منهج البحث أن يُتوخى الدقة في التعبير عن المطلوب، وبالتالي نحدد منذ البداية سمات وخصائص التفكير الفلسفي لفيلسوفنا، حيث إن فكر الفيلسوف أو المفكر كل لا يتجزأ من منهجه، وهو الأساس الذي يتفرع عنه جميع المناهج الأخرى، وبالتالي تتضح جوانب أي منهج آخر، وبدون دراسة سمات التفكير الفلسفي قد يعمى على الباحث أشياء جوهرية عديدة هو في أمس الحاجة إليها - بالإضافة إلى ذلك حتى يتم بناء نسق فكرى سليم؛ فلابد من الإلمام بجميع جوانب هذا النسق.

ولا يتيسر ذلك إلا من خلال دراسة ما كتبه فيلسوفنا نفسه، أو على أقل تقدير ما نُسب إليه نسبة صحيحة، حتى يكون الحكم على منهجه حكماً صحيحاً مبنياً على أسس موضوعية؛ لأنه لا يمكن بحال من الأحوال الحكم على منهجه عشوائياً، وسأكتفى بما هو موجود تحت يدي من مصنفاته المطبوعة حتى نستطيع تبيان الطابع العام لفكر ابن السيد.

وغني عن البيان أن ابن السيد أحد أعلام الفلسفة والأدب في القرن الخامس، وذلك لإسهاماته الفلسفية والفكرية، وتنوع تصانيفه، واهتمام القدامى والمحدثين بمكانته، فضلاً عن تعدد جوانب معرفته، لكن شهرته اللغوية فاقت شهرته الفلسفية، لحين أعادها المستشرق الإسباني آسين بلاثيوس، وذلك بسبب هفوة وقع فيها مؤرخو السير[١]، وإن كنت أتحفظ على هذا الكلام من حيث المبدأ، ومن أهم خصائص وسمات التفكير الفلسفي عند ابن السيد ما يلي:

أولاً: التوفيق بين الدين والفلسفة:

من أهم سمات وخصائص ابن السيد الفلسفية، والتي أبرزت جانباً مهماً من فلسفته، مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة، ويظهر هذا بوضوح في كتابه (الحدائق)[٢]، حيث تعد هي المحاولة الأولى للتوفيق[٣]، وفي هذا الكتاب يرد ابن السيد على سبعة أسئلة سئل عنها يذكرها في مقدمة الكتاب، وهي أسئلة ضيقة المسالك، وكثيرا ما تفضي بسالكها إلى المهالك[٤]، ثم يتناول المسألة بالتفصيل، وهذا ما سنوضحه في موضعه من البحث إن شاء الله تعالى.

---

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣٩٤.

(٢) أيضا يظهر هذا الجانب بشكل أو بآخر في مؤلفات أخرى لابن السيد، من الممكن أن يعدها البعض لغوية وهي في الحقيقة تعبر عن كثير من القضايا الفلسفية.

(٣) هذا ما ذكره غير واحد من المستشرقين وغيرهم، وإن كانت محاولات سبقت محاولة ابن السيد في التوفيق بين الدين والفلسفة، وهي محاولة ابن مسرة القرطبي، وذلك في مؤلفه التبصرة أو الاعتبار.

(٤) الحدائق، ص ٧.

على العكس من ذلك يرى المستشرق هنري كوربان أن كتاب (الدوائر) لابن السيد هو الأوحد من بين كتبه الذي يعول عليه ويؤهله لمصاف الفلاسفة، وقد سبق ابن السيد ابن طفيل وابن رشد في التوصل لاتخاذ موقف خاص بشأن التوفيق بين الدين والفلسفة، حيث إنهما في نظر ابن السيد لا يختلفان لا من حيث الموضوع، ولا من حيث غاية المذهب الذي يختص به كل منهما؛ فهما يبحثان، ويعلمان حقيقة واحدة بطرق مختلفة، ويخاطب كل منهما ملكات مختلفة عند الإنسان[1].

ولعل السر في تمسك ابن السيد بهذه المسألة موقف المجتمع المتعنت من الفلسفة والفلاسفة، وكذلك السلطتين السياسية والدينية، حيث حكم على الكثير من الفلاسفة بالطرد والمروق من الدين، إلى غير ذلك من التهم التي تفضي بصاحبها إلى القتل أو التشريد، أو الحكم عليه بالزندقة والارتداد[2]، فضلا عن عدم العناية بالنظر الحر - العناية التي تليق به وبمكانته - فاشتغل جل العلماء بالعلوم الشرعية واللغوية والأدبية، ومن يشتغل بالعلوم الفلسفية منهم؛ فيعمل متخفياً تحت ستار علم آخر.

ولعل كتاب الحدائق يبرز برهاناً كبيراً في مسألة التوفيق بين الوحي والعقل، حيث يجمع فيه المصنف بين المواضيع الفلسفية القديمة، المتمثلة في الفيض والنفس وقواها، وبين المواضيع الفلسفية الإسلامية المتمثلة في صفات الله تعالى، والخلود[3].

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣٥٠.
(٢) بالنثيا، ص ٣٣٤.
(٣) الحدائق، ص ١٤.

ويصف ابن خاقان هذا الطابع عند ابن السيد بصفة عامة قائلاً: "وله تحقق في العلوم الحديثة والقديمة، وتصرف في طرقها القويمة ما خرج بمعرفتها عن مضمار الشرع، ولا نكب عن أصل للسنة ولا فرع"[١].

ثانياً: البرهان والتمثيل:

من أهم خصائص التفكير الفلسفي عند فيلسوفنا إقامة البرهان على كل مسألة من مسائل التفكير الفلسفي عنده، وعدم استخدام المنهج الجدلي شأنه شأن كثير من الفلاسفة، وهذا واضح في العديد من مصنفاته الفلسفية على وجه الخصوص وكذلك الأدبية واللغوية، فنراه في كتاب الحدائق يتناول مسألة خلود النفس بعد الموت، مبرهناً على أن النفس الناطقة حية بعد مفارقة الجسد، وقد وردت في الكتاب العديد من النقولات، عن كتاب ما بعد الطبيعة، وتردد اسم أرسطو كثيراً، وسقراط في غير موضع منه.

وابن السيد يتقصد ركوب الصعب؛ ليدلل على مقدرة فذة وثقافة واسعة؛ فقد لمس حاجة الناس إلى تصنيف مؤلف يبين لهم فيه أسباب الخلاف بين المسلمين، التي أدت إلى ظهور المذاهب الإسلامية؛ فألف كتابه (الإنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الخلاف بين المسلمين)، ولقد وصف هذا الكتاب بقوله: " قليل النظر، نافع للجمهور، عجيب المنزع، غريب المقطع، يشبه المخترع، وإن كان غير مخترع"[٢].

ومن براهينه التي استدل بها على أسباب الخلاف، أن الخلاف يعود إلى معرفة الفقهاء باللغة العربية ودلالاتها، وأنه يعرض من ثمانية أوجه:

---

(١) أزهار الرياض: ١٠٦/٣.

(٢) الإنصاف، ص ٢١.

الأول: اشتراك الألفاظ والمعاني، الثاني: الحقيقة والمجاز، الثالث: الإفراد والتركيب، الرابع: الخصوص والعموم، الخامس: الرواية والنقل، السادس: الاجتهاد فيما لا نص فيه، السابع: الناسخ والمنسوخ، الثامن: الإباحة والتوسع، وهذا الكتاب يرتبط بالأصول ومسائل الفقه، كما يرتبط باللغة وجوانب الأدب[(١)]، وفيه طرح العديد من الأمثلة المتنوعة من قضايا الكلام والفلسفة والأدب، لا على سبيل التحليل والسرد، ولكن على سبيل التمثيل والتدليل[(٢)].

ثالثاً: الدقة وسهولة المعنى:

بتأمل تصانيف فيلسوفنا الفلسفية واللغوية والأدبية، تظهر هذه السمة بوضوح؛ فعلى سبيل المثال لا الحصر في كتابه (الحدائق)، فتجد إليه المنتهى في حسن البيان، وجودة التفهم للمسائل العويصة؛ فيجعلها سهلة التفهم لكل من ألقى إلى كلامه سمعه، ووجه إليه بصيرته، يقول ابن خلكان: "كان حسن التعليم، جيد التفهيم، ثقة ضابطاً"[(٣)].

وفي كتاب (التنبيه على الأسباب التي توجب الخلاف ...) نفس المنهجية في التفكير، والدلالة على الطابع المنوط بالفكرة، ويصف ابن بشكوال فيلسوفنا من هذا الجانب قائلاً: " كان عالما بالآداب واللغات متبحراً فيهما، مقدماً في معرفتهما وإتقانهما، يجتمع الناس إليه، ويقرأون عليه، ويقتبسون منه، وكان حسن التعليم، جيد التفهيم ثقة ضابطاً، وألف كتباً حساناً"[(٤)].

---

(١) المسائل والأجوبة، ص ٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٧٣.

(٣) وفيات الأعيان، ص ٢٢٢.

(٤) الصلة، ص ٢٦٩.

ويقول الضبي في بغية الملتمس: "سابق مبرز، وتواليفه دالة على رسوخه واتساعه ونفوذه وامتداد باعه، كان ثقة مأموناً على ما قيد، وروى ونقل وضبط"[1]، ويقول ابن خلكان: " وبالجملة كل شيء يتكلم فيه؛ فهو في غاية الجودة، وله نظم حسن"؛ فهو واضح العبارة متأثر بما لديه من ثروة علمية؛ فأسلوبه يجمع بين الوضوح إلى الجمال، وينأى عن صعوبة التعقيد، أو الغموض في التفكير، يفهمه القارئ في غير كد للذهن، ودون عناء في الفهم، يمتاز بالترابط والتشابك، وتتسلسل أفكاره في نظام منطقي حسن؛ فلا يجنح إلى استطراد يخرجه عن موضوعه الذي تناوله، يعود إليه مستدركاً، وفي نقده؛ ناقد دقيق الفهم، صافي الطبع، لطيف الحس، ثاقب النظر، يتعمق في العلوم العربية والفلسفة.

ويرى آسين بلاثيوس عن سهولة طرحه، وطابعه الفلسفي، أن كتاب الحدائق لا يمكن اعتباره مجرد كتاب سهل الاستعمال، يعين جمهوره غير المتخصصين في الفلسفة على معرفة المبادئ الفلسفية؛ بل له بفضل طابعه السهل المبسط، أهمية أخرى وهو يعرض صورة صادقة للمعارف الفلسفية في اسبانيا.

رابعاً: الموضوعية والإنصاف:

من أهم سمات التفكير لدى ابن السيد الموضوعية، وهي اتجاه فلسفي يرى أن المعرفة إنما ترجع إلى حقيقة غير الذات المدركة، ويقال بحث الأمر بموضوعية: عوّل فيه على الوقائع[2]، بيد أن ما يعنينا في هذا المقام موضوعيته

---

(١) بغية الملتمس، ص ٨٩٢.

(٢) المعجم الوسيط، ص ١١٧٣.

في الطرح والنقد: أي التعويل على الرأي المراد نقده من خلال واقعه المنوط به ليس إلا، وموضوعية فيلسوفنا في النقد تقوم على الاستقلال في الرأي، والتجديد لا التقليد، والاعتراف بفضل السابقين عليه، فضلاً عن الاعتماد على القدرة التحليلية، وهذا شأن جميع الفلاسفة؛ فابن السيد يمتاز بقدرة تحليلية فذة – في كل الميادين تقريباً – وأعنى بها اللغوية والأدبية والفلسفية، وفى أكثر من مجال تناول الكثير من القضايا بالتحليل والتفنيد، وعرض التمهيدات والمقدمات، وتحديد الألفاظ واستنباط النتائج.

وباستقراء مصنفاته المتوفرة، نجد هذه السمة بوضوح، والتي لابد من توفرها في جميع المفكرين والفلاسفة، وأكبر الأدلة على وجود هذه السمة كتابه (الإنصاف)، الذي التزم فيه مؤلفه الإنصاف والموضوعية، وهو يعرض للأسباب التي أوجبت الخلاف بين أهل الملة، ومن يتأمل مقدمة الكتاب يجده نفسه يشير إلى هذه الموضوعية، حيث أبرز مناط الخلاف فيه قائلا: "أن للخلاف التي يمكن دفعها أو إهمالها، كما تدل على ذلك لغة العرب وطريقتهم في الكلام والخطاب"، ويضرب مثالاً على ذلك بقضية البعث التي قال الله فيها: ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَى وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ * لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي يَخْتَلِفُونَ فِيهِ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ ﴾ [النحل: ٣٨، ٣٩]، وهذه الآية أحد ما تضمنته آيات القرآن من الأدلة البرهانية على صحة البعث، ووجه البرهان المنفك من هذه الآية التي لا يقدرها حق قدرها إلا العالمون، ولا يتنبه لغامض سرها إلا المستبصرون، واختلاف الناس في الحق، لا يوجب اختلاف الحق في نفسه دائما؛ بل تختلف الطرق الموصلة

إليه والقياسات المركبة عليه، والحق في نفسه واحد؛ فلابد من الوقوف على هذه الحقائق وقوفاً يوجب لنا الائتلاف، ويرفع عنا الاختلاف"(١).

ومن ثم تأتي قيمة هذه الدراسة الموضوعية الجادة التي قدمها فيلسوفنا، والتي رجع فيها الأسباب الموجبة للخلاف إلى طرق علمية وعقلية، ونقلية، وهناك شيء من التوافق في هذا الشأن بينه وبين ابن تيمية، حيث يرى ابن تيمية "أنه ليس أحد من الأئمة المقبولين عند الأمة قبولا عاما يعتقد مخالفة رسول الله في شيء من سنته، دقيق ولا جليل؛ فإنهم متفقون اتفاقا يقينيا على وجوب اتباع الرسول، وعلى أن كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا الرسول"، ثم قال: "ولكن إذا وجد لواحد منهم قول قد جاء حديث صحيح بخلافه؛ فلابد من عذر في تركه"(٢).

وتميز ابن السيد عن غيره في هذا الجانب، أن هذا المصنف لم يقصره على الفقه والدراية والرواية، دون العقائد وأصول الدين؛ فقد جاء كتابه دقيقاً شاملاً، ويظهر ذلك بوضوح في تفسيره حَدِيثِ ابْنِ حَاتِمٍ عَنِ النَّبِيِّ -ﷺ- قَالَ: « إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ »(٣)، ومذهبه في قضية الجبر والاختيار، وخلق الأفعال، وها هو يقول في مقدمة الكتاب: "صرفت خاطري إلى وضع كتاب في أسباب الخلاف الواقع بين الأمة ... ينتمي إلى الدين بأدنى نسب، ويتعلق من اللسان العربي بأقوى سبب، ويخبر من تأمل غرضه ومقصده، بأن الطريقة الفقهية

(١) الإنصاف، ص ٢٧.

(٢) رفع الملام عن الأئمة الأعلام، ص ١٢١.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، باب: النهي عن ضرب الوجه: ٣٢/٨.

مفتقرة إلى عالم الأدب، مؤسسة على أصول كلام العرب..."[1].

خامساً: التأويل:

من أهم السمات العامة للتفكير الفلسفي عند فيلسوفنا (التأويل)، ويظهر هذا جلياً في كتابه التنبيه، حيث إنه اعتمد منهج التأويل لتفسير القضايا الفلسفية، بجانب منهج التحليل اللغوي في فهمه وحل المعضلات الفلسفية، وهذا يرتبط بالطبيعة الثقافية التي عاش فيها ابن السيد وخصائصه الفكرية، حيث كان هناك اتجاهان: الأول: باطني يعتمد التأويل الفلسفي، ومنه انطلقت دعوات التصوف، ويمثل هذا الاتجاه ابن مسرة القرطبي، الثاني: تبسيط الفكر الفلسفي ظاهرياً، وهذا الاتجاه يناهض منهج التأويل، ويمثله ابن حزم الظاهري، وكان ابن السيد مزيجاً من هذا كله، وإن كان الاتجاه الأول هو الغالب على فلسفته.

والسر في ذلك أنه اعتمد التأويل اعتماداً جوهرياً، إلا القليل من القضايا التي جعل الشرع فيها هو المصدر، ولنضرب مثلاً على هذه السمة في تفكير فيلسوفنا – في كتابه الحدائق – عرض ابن السيد لمسألة الصفات الإلهية، ويرى أنه لا يمكن أن تماثل صفات الذات الإلهية صفات الإنسان؛ فالتماثل لا يكون إلا إذا تطابق الموصوفات لفظا ومعنى، وطرح بعض المبررات التي تبرهن على قوله، منها أن صفات الله قديمة، وإثبات القرآن الكريم لهذه الصفات، وأن علم الله تعالى ذاتي لا يتسم بالكسب، وشمولية علم الله الكليات والجزئيات، ومن ثم يظهر بوضوح ظهور هذه السمة في تفكير فيلسوفنا الفلسفي.

---

(١) التنبيه: المقدمة ٩.

سادساً: الوقوف بالعقل عند حدوده:

الإنسان لا يستطيع أن يكتفى بعقله في كل شيء، مما ينبغي أن يعرفه، خاصة فيما يتعلق بالله وصفاته، والحياة، والشرائع، والدار الآخـرة، ومـا يكون فيها من ثواب وعقاب إلى آخر القضايا التي تمس الإنسان في دينـه ودنياه؛ لذا وجد على مسرح الحياة من يُنكر الوحى والنبوة بحجة أن العقل كاف في ذلك، وهناك من يقدس العقل فيجعله فوق الـوحى؛ لـذا أعطـى فيلسوفنا كل هذه الآراء جانباً من بحثه وفكره، وبحكم إيمانه فهو على يقين بأن الإسلام يطابق العقل ولم يسرف في تقديره، وبالتالي لـم يتسـاهل أو يدعو إلى التنازل عن الوحى؛ وفي كتابه التنبيه يكشف توجهاته الفلسـفية ومعالجة الإشكالات المتعلقة بحرية الإرادة، والفرق بين النبي والفيلسوف، ومكانتهما.

سابعاً: الانتقائيـة:

إذا كان فيلسوفنا قد اختلف مع السابقين عليه حول الآراء التي توصلوا إليها، أو حول المنهج الذي صاروا عليه؛ فإن هذا الاختلاف لم يمنـع مـن تقديره لهذا الرأي أو ذاك من الآراء التي قال بها السابقون عليه، إذ وجـد أن هذه الآراء لا تتعارض مع ما التزم به من منهج ارتضاه لنفسه، الـدليل على هذا الكلام: أنه وافق البعض في توجهاتهم الفكريـة، وخـالفهم فـي بعضها الآخر.

هكذا نجد عند فيلسوفنا منهجاً واضحاً له أصوله وقواعده المنوطة به، وهذا ما يبرز بوضوح أصالته المنهجية والفلسفية، وبالتالي رد قاطع على من ينكر ذلك أو ينفى وجود هذا العلم في الفلسفة الإسلامية.

ومن هنا نثبت أصالة فيلسوفنا على الرغم من ذكر الكثير من جوانب فلسفته قديماً وحديثاً، بيد أن أصالته الفلسفية ظاهرة وواضحة؛ لأنه يمثل الحالة المفقودة التي تربط بين عهدين من عهود الفلسفة، الأول: فيتمثل في المحاولات الفلسفية المبعثرة التي كانت وليداً لم يكتمل بعد، الثاني: مرحلة النضوج الفلسفي، التي أصبحت فيها المشكلات الفلسفية معروفة، وذات منهج واضح؛ حيث نظم ابن السيد تلك المعارف، وقام بتنسيقها وأرسى قواعد المذهبية في فلسفة الأندلس(١).

وهذا يدل على مدى أصالة ابن السيد الفلسفية، ومما يقوي هذا الجانب أيضاً، مصنفاته العلمية في الكثير من العلوم والمعارف، فضلاً عن تلاميذه الذين تتلمذوا على يديه، وكانوا من علماء الأندلس في الفقه والأدب وعلم الكلام والفلسفة، وأثره الملحوظ في الأجيال التي أتت بعده، كابن عربي وابن رشد، وأثره الملموس في الثقافة اليهودية، وهذا ما أشار إليه غير واحد من المفكرين، "ولقد ألهم الفكر الإسلامي في مختلف نزعاته الفكر اليهودي، وكون في المجتمع الإسرائيلي كل الاتجاهات التي عاناها المسلمون ... فكان منهم من تأثر تأثراً كاملاً بالمعتزلة، ومنهم من تأثر بالأشاعرة، ولم يكن لهم تراث فكري يضمونه الآراء التي اعتنقوها من المسلمين، إن كل ما أضافوه تعبيرات تقليدية من التوراة أو التلمود أو المشنا ..."(٢).

---

(١) الجوانب الفلسفية، ص ٨.

(٢) الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، ص ٢.

المطلب الثالث

رؤية المستشرقين لمنهج التفكير الفلسفي عند ابن السيد البطليوسي

من الملاحظ أن الرؤية الاستشراقية للفلسفة الإسلامية مطلقاً غير صائبة، ومرد هذا التعسف في إصدار الأحكام يرجع إلى تصور خاطئ في الرؤية وخلل كبير في المنهج؛ فأكثر الأحكام المتعسفة والأخطاء التي عمت دراسات المستشرقين ناجمة عن هذا الخلل المنهجي، لذلك عني الكثير من المفكرين والفلاسفة بنقد الاستشراق وموقفه من الفلسفة الإسلامية، وتعامله مع التراث العربي كالشيخ/ مصطفى عبد الرازق، والدكتور/ إبراهيم مدكور، والدكتور/ محمد عابد الجابري، وغيرهم.

يقول الدكتور/ الجابري: "يجب أن نكون واعين بأن اهتمامات المستشرقين بهذا التراث، سواء على مستوى التحقيق والنشر، أو على مستوى الدراسة والبحث؛ لم يكن في أي حال من الأحوال ولا في أي وقت من الأوقات من أجلنا نحن العرب المسلمين، بل كان دوماً من أجلهم هم، ولهذا فقد بدت الصورة الرائعة في الساحة الفكرية العربية الراهنة عن التراث العربي الإسلامي، سواء منها ما كتب بأقلام المستشرقين، أو ما صنف بأقلام من سار على نهجهم من الباحثين والكتاب العرب؛ صورة تابعة تعكس مظهراً من مظاهر التبعية الثقافية على صعيد المنهج والرؤية"(١).

ولقد عانت الفلسفة الإسلامية كثيراً من القراءات المتعسفة والأحكام المسبقة، فضلاً عن الظلم والارتياب الذي لازم الكثير من أعلامها وموضوعاتها، ولم تواجه فلسفة من الفلسفات مشاكل وصعوبات كالتي واجهتها

---

(١) الرؤية الاستشراقية، ص ٣٢.

الفلسفة الإسلامية عبر تاريخها، سواء من أهلها أو المستشرقين والمستعربين الذين أثاروا جملة من الشبهات تتعلَّق بتسمية هذه الفلسفة وأصالتها وأهميتها، وبمصدرها وظروف نشأتها، بل بوجودها على وجه العموم؛ فأصدروا في ذلك أحكاماً جانبها الصواب؛ حيث انتهوا إلى نتائج لا تتسق والمعطيات العامة لتلك الظاهرة الفلسفية المتميزة في تاريخ الفكر الإنساني.

وللتعرف على رؤية الاستشراق لفلسفة ابن السيد، فلا بد من التعرف أولاً على الصورة الفعلية لبلاد الأندلس في مرآة المستشرقين، لقد وصف المستشرقون صورة قاتمة للعقلية الأندلسية، تحمل هذه الصورة في ثناياها القدح والذم، ووصفهم بالتعصب، والفساد، والفظاظة، والجمود، واللاعقلانية، والعنف الدموي الأعمى، والطبائع الهمجية إلخ[١].

السؤال الملح: ما الوجه الذي ارتضاه المستشرقون في كتاباتهم للتراث الأندلسي ؟[٢] للجواب عن ذلك، هناك العديد من الألوان الفكرية من قبل المستشرقين لتناول هذا التراث، لكن الموقف الإيديولوجي هو المسيطر على كتابات المستشرقين تجاه التراث الأندلسي، إلا القليل منهم الذين كانت لديهم دوافع علمية وفكرية في التناول.

ولا شك أن الاستشراق الإسباني على وجه الخصوص جزء لا يتجزأ من الاستشراق العام في آليته وأهدافه، فمنهم المتعصب، ومنهم الحاقد على منجزات الحضارة الإسلامية في جميع الميادين الفكرية، وفي ذات الوقت

(١) نحن والمستشرقون، ص ٢.

(٢) لقد خصصت الاستشراق الإسباني، حيث إن فيلسوفنا من بلاد المغرب، وبالتالي رؤيتهم أهم وأوضح، وهم الذين قاموا بترجمة مؤلفاته، وتحليلها.

منهم المعتدل وهم قلة، فمن الذين سلكوا مسلك التعصب والتجن على العقلية الإسلامية وحاول جاهداً اصطناع الأدلة والبراهين التي تؤكد وجهة نظره، فرانسيسكو خافيير سيمونيث، وإيزيدورو الباجي، وخوسيه أنطونيو كوندي، وكلود سانشيز ألبرنس، لكن أهم من حمل لواء فكرة التعصب والحقد هو المستشرق سيمونيث من خلال كتابه (الاحتلال العربي لإسبانيا)، الذي تحامل فيه على الحضارة الإسلامية في بلاد الأندلس، وحاول إثبات أثر الحضارة الغربية وتفوقها على غيرها من الحضارات.

يقول سيمونيت: "إذا لم يستطع عرب المشرق إدخال أية ثقافة ذات قيمة، بحكم كون نصارى هذه البلاد كانوا أرقى منهم؛ فمن البدهي أنهم لم يقدموا شيئاً يذكر لنصارى الغرب ورثة الحضارة الرومانية"(١).

ومن الذين سلكوا مسلك الاعتدال والاعتراف بقيمة ومكانة الحضارة الإسلامية والعربية في بلاد الأندلس، عدد لا بأس به منهم: باسكوال دي جايانجوس، وفرانسيسكو كوديرا، وخوليان ريبيرا، وآسين بلاثيوس، وآنخل بالنثيا، وجارسيا جومس، وأمريكو كاسترو.

ولعل من بين هؤلاء المستشرقين الذين تناولوا فلسفة ابن السيد بالتفصيل، هو المستشرق آسين بلاثيوس الذي قام بنشر كتاب الحدائق لابن السيد سنة ١٩٤٠م، والذي اهتم بالجوانب الفلسفية عنده، وسيأتي مزيد من التوضيح لهذا الجانب.

أما عن رؤية المستشرقين للسمات العامة لفلسفة ابن السيد، فلقد كانت مثار تأمل تام واستحسان من بعضهم، حيث إن بعضهم أثنى عليها ثناء

---

(١) الاحتلال العربي لإسبانيا، ص ٤٤.

حسناً، وأشاد بمنهجيتها، والطابع العام لهذه الفلسفة، والبعض الآخر وضع السم في الدسم، والآخر تجاهل ابن السيد عمداً تارة، ونسياناً تارة أخرى.

يشير المستشرق الفرنسي هنري كوربان (١٩٧٨م) إلى فلسفة ابن السيد في ثنايا الحديث عنه، بطريقة وجيزة، مبيناً رؤيته الاستشراقية في السمات العامة لفلسفته، قائلاً: "أعاد المستشرق آسين بلاثيوس اكتشاف هذا الفيلسوف، بعد أن ظل في عداد النحاة ..."[(١)].

وهذا كلام يحتاج مزيد عناية وتعليق؛ فلقد وصف هنري كوربان فيلسوفنا بالمعاصر لابن باجة، وعندما وصف المستشرق الفرنسي فيلسوفنا بهذا الوصف، بالطبع يكون جديراً به، ولديه الإمكانات العقلية والمعرفية التي تؤهله لهذا الأمر، وهذا ما يحسب لفيلسوفنا، لكنه في موضع آخر يشير على عجل أن مؤلفاً واحداً من مؤلفات فيلسوفنا هو الذي يؤهله للدخول في مصاف الفلاسفة، وهو كتاب (الدوائر)، فقد كان مجهولاً مدة طويلة إلا من بعض الفلاسفة اليهود[(٢)]، أمثال: موسى بن تيبون (١٢٨٣هـ)

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣٤٩.

(٢) إن ما يدعو إلى التأمل أن ابن السيد أثر كثيرا في الفكر اليهودي، بداية من ترجمة موسى بن تيبون لكتاب الحدائق، وكذلك صموئيل بن متون، كما حدث خلط في القرن الرابع عشر بين ابن السيد البطليوسي وعالم الفلك اليوناني بطليموس، ثم جاء كوفمان عام ١٨٨٠م ووضح هذا الخلط من قبل مفكري اليهود، وقد دلل على القيمة الفلسفية لكتاب الحدائق في الثقافة اليهودية. (ينظر: آسين بلاثيوث: مجلة الأندلس، ص ٤٥)، كما نوه المفكر اليهودي موسى ناربوني بأثر كتاب الحدائق في الثقافة اليهودية. (ينظر: دائرة المعارف الإسلامية: ٣٢٩/٧).

كان قد نقله إلى العبرية[1]، وهذا ما يدعو إلى التأمل، حيث إنه يرى مؤلفاً واحداً من مؤلفاته هو الذي يؤهله للدخول في مصاف الفلاسفة، وهذا كلام غير دقيق طبعاً، حيث إن المستشرق الإسباني نفسه أشاد بكل كتبه الفلسفية، مع الإشادة بكتبه اللغوية والأدبية، وأعجب أشد الإعجاب بنقل الفيلسوف اليهودي كتبه إلى العبرية، ونسي أن يبين أن كتاب الدوائر هو نفسه هل هو كتاب الحدائق؟، أم هو كتاب مستقل لابن السيد، أم هو كتاب لغوي، ثم عرض فيه جانباً من جوانب فلسفته كما أشار بلاثيوس في تحليل كتاب الاقتضاب لفيلسوفنا، قائلا: "وإذا استثنينا كتاب الإنصاف، وكتاب المسائل، وكتاب الحدائق؛ فإن بقية الكتب هي في اللغة، وقليلة جداً الكتب المحفوظة"[2]، ولعل الكتب المفقودة لفيلسوفنا هي الأخرى الشاهدة لفكره وفلسفته، ويشهد لهذا وغيره ما أقره المستشرق الإسباني أن مؤلفات ابن السيد الفلسفية في تاريخ الفلسفة الإسلامية الاسبانية تمثل نواة الفلسفة المتخصصة التي ولدت عند ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد[3].

ويشير المستشرق الفرنسي هنري كوربان إلى قضية أخرى تتعلق بمنهجه والطابع العام لفلسفته، من حيث إن فلسفته كما زعم فلسفة انتخابية، منها ما ضمنته فلسفة ابن سينا في ترتيب الأقانيم، ومنها ما ضمنته الفلسفة الفيثاغورية المحدثة، وكذلك منها تأثيرات إخوان الصفا[4]،

(١) ينظر: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣٤٩.

(٢) الحدائق: المقدمة: لآسين بلاثيوس، ص ١٤٥.

(٣) المصدر السابق: المقدمة، ص ٩٢.

(٤) ينظر: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣٥٠.

وهذا ما أود السؤال عنه، هل ما ذكره من كون فلسفته انتخابية، أي أنه ليست لديه إمكانيات عقلية ومعرفية للإبداع والتأمل والتفكر، وبالتالي لا يكون إلا ناقلاً من الآخرين، وهذا كلام غير دقيق، ولا يتوافق مع الطابع العام لفلسفة ابن السيد، لكن الحقيقة الواضحة أن لفيلسوفنا فلسفته الخاصة التي تنم عن طابع فلسفي خاص له قوام وغاية وآلية، والتي ألمحت لشيء منها في تبيان السمات الخاصة للتفكير الفلسفي عنده.

وفيما يتعلق بالطابع العام لفلسفة ابن السيد نرى أحد المستشرقين الاسبان وهو آسين بلاثيوس يعد فيلسوفنا فيلسوفا أكثر من أي شيء آخر، وله منهجه الخاص به، قائلاً: "عندما يحلل الفكرة، كلمة كلمة؛ يتوقف عند تلك الكلمات التي لها طابع فلسفي؛ لكي يفسرها باقتضاب؛ لكن بكل وضوح وحسب المعنى المطلوب، وكما هو موجود في المعارف اليونانية، وهذا ما يدل على سلامة منهجه .."(١).

ويضرب مثالاً يؤكد فيه نظرته التحليلية، وقدرته على التفسير وفق منهجيته الخاصة قائلاً: "في كلمة الكون والفساد والجوهر والعرض، والخط والنقطة والسطح، والجسم والآن والزمان ... ويفسر الكلمات الهندسية، كما يوافق علماء الهندسة، ويفسر الكلمات الفلكية كما يوافق علماء الفلك، كما اعترف له بذلك الذين ترجموا له، الوضوح، والبساطة، والنظام في التفسير"(٢).

وفي تحليله لكتاب (الاقتضاب) يبرز سمة مهمة من سمات منهجه، حيث يظهر الطابع الفلسفي عنده في هذا الكتاب أكثر من أي شيء آخر؛

---

(١) الجوانب الفلسفية، ص ١٧٥.

(٢) الحدائق: المقدمة، ص ١٤٦.

لأنه يدرس موضوعاً من أخطر الموضوعات التي واجهها المسلمون، وهي كثرة الفرق في الإسلام، والدواء لردها كفرقة واحدة[١].

ولكنا بتأمل عبارات المستشرق آسين بلاثيوس، نراه متناقضاً أحياناً، وهذا دأب كافة المستشرقين؛ فنراه فيما سبق، قد أشاد بالطابع الفلسفي لابن السيد، لكنه في تحليله لكتاب آخر، يقرر أن كتاب (الاقتضاب) وكتاب (الإنصاف) لا يمكن أن نعتبره فيلسوفاً، ولا حتى من هواة الفلسفة، ولولا كتاب (الحدائق) لما كان يستحق أن يسمى أكثر من لغوي[٢]، وهذا من وجهة نظري منتهى التناقض، حيث وصفه تارة بالفيلسوف، وتارة جرده منها، وأرى أن هذا التناقض في حكمه على الطابع العام لفيلسوفنا ذكره غير واحد من المفكرين والباحثين.

يقول الدكتور/ عبد الرحمن بدوي: "لكن آفة آسين بلاثيوس في نفس الوقت اندفاعه أحياناً في تلمس الأشباه والنظائر، استناداً إلى قسمات عامة ومشابهات قد تكون واهية، وهذا الغلو يظهر أجلى ما يظهر في كتابه الذي نترجمه[٣]، لذا ينبغي أن نأخذ أقواله فيما يتعلق بالتأثير والتأثر بأشد الحذر؛ لأن منهجه هنا غير محكم"[٤].

ويقول في موضع آخر منبهاً لهذا المأخذ: "والمآخذ التي أخذناها عليه ... غلو وشطط في تلمس الأشباه والنظائر، مع افتقار إلى الأسانيد

(١) الحدائق: المقدمة، ص ١٤٧.
(٢) المصدر السابق: المقدمة، ص ١٤٨.
(٣) المقصود ترجمته لكتاب ابن عربي حياته ومذهبه.
(٤) ابن عربي حياته ومذهبه: المقدمة، ص ٧.

المكتوبة، أو الشفوية للدلالة على التأثير والتأثر"[1].

إن آسين بلاثيوس في كلامه السابق، يحدد ملمحاً مهماً في فلسفة ابن السيد، هذا الملمح يخص الطابع العام لتفكيره الفلسفي، وهو التفسير الفلسفي المقتضب، الذي لا يخل بالمعنى المطلوب معرفياً، وهذا دأب المفكرين من بني جنسه وغيرهم، أمثال: الكندي والفارابي، وابن باجة وابن طفيل.

وفي ظل التأصيل العلمي لفلسفته، والطابع المنوط بها، نبه آسين بلاثيوث إلى أثره الفلسفي في ابن رشد، وبخاصة في مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة، كما أنه قارن بينهما، وتوصل إلى أن ابن رشد كان أشد حرصاً من ابن السيد في كتابيه (فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) و(مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة) [2].

لكن الملفت للنظر، والذي يجب مراعاته في نظرتنا للمستشرقين، المتعصبين منهم والمعتدلين، أن النزعة الدينية والعرقية قد تؤثر على اتجاهاتهم بشكل كبير، وبخاصة إذا ما أدركنا أن المستشرق الاسباني كان راهباً، ومن رجال الكنيسة الكاثوليكية في اسبانيا، وبالتالي قد أشار إلى مسألة مهمة وهي مسألة التأثير والتأثر؛ فقد أثبت أن فيلسوفنا تأثر بالعديد من المدارس الفلسفية اليونانية، وكان لها أكبر الأثر في فكره؛ وبالتالي قد سلك مسلك الأفلاطونية المحدثة في نظرية الصدور مع التأثر الطفيف بالنظرية الفيثاغورية؛ فالله تعالى في القرآن الخالق المدبر، يقابله عند أفلوطين وفيثاغورس الواحد، وكذلك في مسألة أصل العالم؛ فهي عند ابن السيد، كما

---

(١) ابن عربي حياته ومذهبه: المقدمة، ص ٨.

(٢) الحدائق: المقدمة، ص ٦١.

يرى آسين بلاسيوث لم تكن الخلق من العدم؛ بل نمت عن طريق الفيض الإلهي، وهو معروف عند الأفلاطونية المحدثة، ولعله اعتمد كثيراً على رسائل إخوان الصفا في هذه المسائل وغيرها[1].

لكن آسين بلاسيوث يضع ضوابط لهذا التأثير في فلسفة ابن السيد، وفي جوانب تفكيره، حيث يرى أن التأثر لم يكن نقلاً مباشراً، أو أخذا للأفكار كما هي؛ فهناك فرق بين وواضح بين معالجة القضايا عند كلٍ، ويبدو من هذه النظرة الاستشراقية لفلسفة ابن السيد بعض التحامل الواضح نسبياً، على الرغم من رفعه إلى مصاف الفلاسفة الكبار في المغرب، وأما عن مسألة التأثر فهي محل نظر؛ فليس من العيب أن يؤثر السابق في اللاحق؛ فحتمية التأثير والتأثر ضرورة فكرية، لا ضير فيها، ما دام المفكر أو الفيلسوف، محتفظاً بهويته الخاصة، والسمات التي تميزه عن غيره، وجوانب التجديد والابتكار اللازمة لفلسفته.

ولابد في النهاية من إبراز نقطة مهمة، وهي أن أصالة الفلسفة بوجه عام، تعني استقلاليتها بشخصيتها، وهذه مقدمة لنتيجة حتمية، أنها ليست منقولة عن فلسفة أخرى، ولا هي مترجمة، ولا هي منتحلة لصفة؛ بل هي فلسفة لها خصوصيتها، وخصائصها وقضاياها المنوطة بها، وإن عدم أصالة الفلسفة الإسلامية، اتجاه استشراقي، يرى إنكار وجود فلسفة إسلامية، وحمل لواء هذا الاتجاه العديد من المستشرقين، أمثال ديبور الذي يرى أن الفلسفة العربية ظلت فلسفة انتخابية، عمادها الاقتباس الصرف، مما ترجم من كتب الإغريق، وغيره من المستشرقين الذين ألمحنا عنهم فيما تقدم.

---

(١) الحدائق: المقدمة، ص ١٥١.

المبحث الثالث
التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن السيد البطليوسي
وموقف المستشرقين منه
المطلب الأول
التوفيق بين الدين والفلسفة

فيما تقدم تناولت موقف المستشرقون من العقلية العربية، ثم كان الحديث عن فلسفة ابن السيد البطليوسي بين الأصالة والتقليد، بداية من الطابع العام للتفكير الفلسفي في الأندلس، مروراً بخصائص وسمات منهج التفكير الفلسفي عنده، ثم كانت النهاية رؤية المستشرقين لمنهج التفكير الفلسفي عند فيلسوفنا، وهذا ما يمثل الجانب النظري في هذه الدراسة التي تحتاج إلى تطبيقات عملية تبرهن وتؤكد حقيقة هذا الجانب، وكانت مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة عند فيلسوفنا وموقف المستشرقين منه، أولى هذه المسائل العملية، لكن الحديث يقتضي إلقاء الضوء على هذه المسألة بصفة عامة، وفي التفكير الأندلسي بصفة خاصة.

لقد تبين فيما تقدم عداء رجال السلطة والدين، للفلسفة والفلاسفة، في بلاد الأندلس، ولقد قاوم الفقهاء والمحدثين الفلسفة إلى درجة أن صرح أحدهم بأنها: "أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف فقد عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة، المؤيد بالحجج الظاهرة، والبراهين الباهرة، ومن تلبس بها تعليماً وتعلماً، قارنه الخذلان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان"[1].

---

(١) الفتاوى: ابن الصلاح، ص ٣٤.

وهذا ما حدث بالفعل في الأندلس، مقاومة عنيفة من رجال الدين والسلطة، ومصادرة على العقول بشتى أنواع الطرق المشروعة وغير المشروعة، فما كان للفلاسفة من ملجأ إلا أن يخففوا حدة هذه المصادرة، ويتلمسوا في نصوص الوحيين ما يؤيدهم، وفي نفس الوقت يثبتوا أن الإسلام لا يتعارض مع التفكير العقلي، ومن ثم كان التوفيق بين الدين والفلسفة.

علاقة الدين بالفلسفة علاقة وطيدة؛ لأن الدين يهدف إلى توضيح الطريق الذى يرى فيه سلامة البشرية في التعايش معاً ... والفلسفة تحاول ذلك[١]، والفلسفة تهدف إلى معرفة أصل الوجود وغايته، ومعرفة سبيل السعادة الإنسانية في العاجل والآجل، وهذان المطلبان اللذان يشكلان موضوع الفلسفة بقسميها النظري والعملي، وهما كذلك موضوع الدين بمعناه الشامل للأصول والفروع[٢]، وإذا كانت الفلسفة هي الأم التي تفرعت عنها سائر العلوم الجزئية؛ فإنها من ناحية أخرى، قد شبت، وترعرعت في حضن الدين؛ فكان الارتباط بين كل من الفلسفة والدين ارتباطاً وثيقاً منذ القدم، حيث كان التفكير الفلسفي ممتزجاً بالتفكير الديني[٣].

والمتأمل يجد أن هناك ثمة أسباب تدفع الإنسان لوجود علاقة وطيدة بين الدين والفلسفة، من أهمها: النزعة الدينية، وهذا ما دفع الفلاسفة لمسألة التوفيق، وحيث إنهم مسلمون؛ فبالتالي رأوا أن القرآن الكريم الذى آمنوا به يدعو إلى النظر والبحث في جنبات الكون، والفلسفة كذلك؛ فهي

---

(١) الدين والحضارة للإنسانية، ص ٨.

(٢) الدين، ص ٥٣.

(٣) تمهيد للفلسفة، ص ٨٧.

من هذا المبدأ لا تتعارض مع الدين، وأرى أن هذا السبب غير موجود عند غير المسلمين بهذه الكيفية، ولا أكون من المغالين إذا قلت هذا؛ فالفلسفة حق، والدين حق، والحق لا يعارض الحق، ويعد هذا السبب هو حجر الزاوية التى تدور حوله معظم الأفكار والآراء، يرى الدكتور (البهي): أن التوفيق بين الآراء الإغريقية من جهة، وبين الإسلام من جهة أخرى، وإن كان يعتبر مظهراً للتعبير عن قبول فلاسفة المسلمين لها؛ فهو في الواقع أهم مظهر لهذا القبول؛ إذ محاولة دفعهم التعارض بين الجانبين ينبئ عن تمسكهم بالفلسفة تمسكاً لا يقل عن تمسكهم بالإسلام، وعن وضعهم لها في صفه ومنزلته(١)، ومن دوافع التوفيق خشية الجمهور، وهذا ما دفع الفلاسفة المسلمين أحياناً لعملية التوفيق، يذكر (جولد تسيهر): أن توفيق فلاسفة المسلمين بين الدين والفلسفة، لا ينم عن قبولهم للفلسفة الإغريقية، ولا عن رجاحة العقل الإغريقي لديهم، أو اقتناعهم بعصمة الحكمة الإغريقية؛ بل ينم عن خشيتهم من جمهور المسلمين وعن محاولتهم تجنب سخط الرأي العام الإسلامي على الفلسفة والفلاسفة(٢).

وهذا كلام غير دقيق، ولا يثبت أمام النقد، حيث إن الدافع وراء التوفيق لم يكن هذا فحسب، وليس دليلاً كافياً وراء عملية التوفيق؛ بل إن عملية التوفيق تعد بمثابة عملية طبيعية عند كل مفكر أو فيلسوف، يقول دكتور (محمد يوسف موسى): "الإحساس بالحاجة إلى التوفيق بين الدين والفلسفة أمر طبيعي يحسه المفكر أو الفيلسوف، ومحاولة هذا التوفيق

(١) الجانب الإلهى، ص ٢٠٧.

(٢) المصدر السابق نفس الموضع.

تعتبر إلى حد كبير لازم الأداء، وذلك ليتحقق الانسجام بين معتقده الديني العامر به قلبه، والذى يعتبره فوق كل شك، وإن عسر عليه أحياناً أن يدرك بعض ما جاء به مما لا يتفق تماماً والنظر العقلي الصحيح ..."[1].

أضف إلى ذلك، سبباً آخر وهو مخالفة الفلسفة اليونانية الكثير من تعاليم الإسلام، وهو أحد أسباب الفلاسفة للتوفيق؛ لأن الفلسفة اليونانية جاءت بأفكار بعيدة إلى حد كبير عن تعاليم الإسلام وأصوله، فضلاً عن المصلحة العامة، التي تعد من أسباب التوفيق؛ لأنها تعود على الناس بالنفع والفائدة، حيث إن الفلسفة العملية مستفادة من جهة الشريعة الإلهية، وأن كمالات حدودها إنما تستبين بها، وأن مبادئ القوة النظرية مستفادة من أرباب الملل الإلهية على سبيل التنبيه ثم تعمل القوة العقلية على تحصيلها بالكمال، ومن كمل نفسه بهاتين الحكمتين فقد أوتى خيراً كثيراً[2].

وعليه فالفلاسفة حاولوا التوفيق بين الوحي والعقل بغية التقريب، وحاجة كلا منهما للآخر، والتآلف بين المتناحرين والمتخاصمين، ومؤرخو الفلسفة أثبتوا أن محاولات التوفيق التي قام بها الفلاسفة في المغرب، كان من أهم أسبابها، ما تعرض له الفلاسفة في المغرب من اضطهاد وكراهية؛ لذلك سلكوا العديد من المسالك للتوفيق بينهما.

ولعل أول محاولة للتوفيق بين الوحي والعقل في المغرب العربي، هي محاولة ابن مسرة القرطبي (ت٣١٩هـ) الذي ارتحل إلى الشرق كثيراً للإفادة من فلاسفة المشرق، واشتغل كثيراً بالمناقشات الكلامية، وبخاصة

---

(١) بين الدين والفلسفة، ص ٤٥.

(٢) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ص ٢، ٣.

عند المعتزلة، والفكر الغنوصي، واتهم بالزندقة، مما أدى إلى إحراق كتبه، وهذا ما أشرت إليه من قبل، ولكي يحقق الهدف المنشود ويوفق بين المنقول والمعقول، ألف رسالته التي أعدها لذلك، وهي رسالة (الاعتبار)(١)، وأتي من بعده فلاسفة كثر كابن باجة، وابن السيد، وابن طفيل، وابن رشد وغيرهم.

---

(١) ذكر أصحاب التراجم أن هذه الرسالة من مؤلفات ابن مسرة، وهذا ما أكده بروكلمان، والبعض سماها بالتبصرة، بيد أن محقق الرسالة، والذي نشرها كملحق لكتابه في الفلسفة الإسلامية، أكد أنها من تصانيف ابن مسرة الفلسفية. (ينظر: في الفلسفة الإسلامية، ص ٣٣٤).

المطلب الثاني

التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن السيد البطليوسي

إن ابن السيد شأنه شأن ابن مسرة القرطبي من التعرض للاضطهاد والظلم من قبل رجال الدين والسياسة، لذا فقد خط لنفسه طريقاً يحاول من خلاله التوفيق بين الدين والفلسفة، هذا الطريق يتميز عن غيره من فلاسفة المغرب، إذا جازت هذه العبارة - بالموضوعية، والدقة، والشمول، ورؤيته في الاستدلال على المسائل العقدية، والتناسق الفكري بين جميع المسائل -.

إن محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة التي قام بها جميع فلاسفة المشرق والمغرب، تعد بمثابة ردة الفعل لما تعرض له الفلاسفة من اضطهاد وكراهية أحياناً، وبوجه خاص فلاسفة المغرب؛ فقد سلكوا العديد من المسالك لعملية التوفيق، ولكي يتحقق هذا الهدف فلابد من أن يسلك طريقاً وسطاً مبيناً فيه حاجة الوحي للعقل، وحاجة العقل للوحي.

وتعد محاولة فيلسوفنا هي المحاولة الحقيقية التي أثمرت ثمارها الفلسفية والفكرية، بعكس محاولة ابن مسرة القرطبي، التي تأثر فيها فيلسوفنا بفلاسفة المشرق بداية من الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم، الذين أبلوا بلاء حسناً في مسألة التوفيق بين الوحي والعقل، وهذا ما دعا ابن خاقان أن يمدحه في هذا الجانب قائلاً: " وله تحقق في العلوم الحديثة والقديمة، وتصرف في طرقها القويمة، ما خرج بمعرفتها عن مضمار الشرع، ولا نكب عن أصل للسنة ولا فرع"(١).

---

(١) أزهار الرياض، ص ١٠١.

وكانت معالجته للمسألة وفق منهجية موضوعية جعلته مرضياً عنـــه؛ فقد عمل بكل الطرق للتوفيق بين الوحي والعقل، حيث إن الفلسفة والــدين عنده، لا يوجد تعارض بينهما، أو خلاف بين العقــل والــوحي، وإن بــدا للبعض غير ذلك، وهذا واجب الفيلسوف المسلم نحو هذه المسألة وغيرها من المسائل الفلسفية.

إن ابن السيد حينما تناول المسألة، أفسح لها المجال في العديــد مــن مصنفاته، وإن لم يفرد لها مصنفاً بعينـــه، فنـــراه فـــي كتابـــه (المســـائل والأجوبة) يرد على سؤال ملح، وهو طبيعة العلاقة بين الدين والفلســفة؛ فأجاب بموضوعية شديدة، ومنهج مستقيم عن طبيعة هذه العلاقة، حيث إن بينهما اتفاق في كيفية الوصول إلى الحقيقة، وتوضيحها للنـــاس، ذلـــك أن الفلسفة تعطي الأمور برهاناً وتصوراً، والشريعة تعطيها اقتباساً وتخيلاً"[(١)].

ومراعاة لطبيعة العقول، يرى ابن السيد "أن الله قد جعل للعلم طريقين؛ طريق البرهان وذلك لمن حسنت فطرته، وقوي عقله وتمييـــزه، وطريـــق الإقناع لمن لم يكن له فطرة متهيئة لقبول الأمور على ما هي عليه، وهـــذا الطريق هو الأغلب على الناس"[(٢)].

ومفاد هذا الكلام لدى فيلسوفنا أن الله تعالى قد جعل للعلـــم طـــريقين: الأول: للفلاسفة الذين يستخدمون البراهين والدلائل، والثاني: العامة وهـــم غالبية البشر الذين يستخدمون الإقناع والتقليد مستفيدين من الشرائع، وقد مثل ابن السيد لهذين الطريقين بالشريعة والفلسفة؛ فعلم الشريعة لا يقـــوم

---

(١) المسائل والأجوبة: ١٠٨/١.

(٢) المصدر السابق نفس الموضع.

عليه برهان، بينما الفلسفة تقوم عليه، وبالمقارنة بينهما ينتهي إلى أن برهان النبوة أعظم من برهان الفلسفة[1].

وفي كتاب (الحدائق) عرض ابن السيد العديد من المسائل الفلسفية التي تبرز أصالته الفلسفية، حيث تعرض لمسألة النفس وخلودها، ولا شك أن النفس في الفلسفة لها العديد من الرؤى والآراء وكل أدلى فيها برأيه، وكانت معالجته برهانية خالية من الطابع الجدلي، فاستدل على خلود النفس بعد الموت، باستدلالات برهانية أكثر" تمييزاً وأوضح معرفة"[2]، فضلاً عن الآيات القرآنية التي دعم بها رؤيته في المسألة، فكان عرضه للمسألة، في تعريف النفس وحقيقتها، واختلاف الأقوال والآراء حولها؛ فقال في تعريفها أنها " جوهر باق لا ينحل بانحلال الأجسام، وأنها عند مفارقة الجسم تكون في نهاية الكمال والتمام، إلا أن تكون لها أعمال قبيحة؛ فتبقى معذبة[3]، ثم تحدث عن خواص النفس الإنسانية، والتي يذكر منها الروية والفكر ومحبة العلم والمعرفة، أما النفس الفلسفية فمن خصائصها محبة العلوم النظرية التي لا يراد منها أكثر من الوقوف على حقائقها فقط، والحرص على معرفة أسباب الأشياء وعللها، والاستدلال بظواهر الأمور بل بواطنها[4].

أما النفس التي تتلقى الوحي والإلهام؛ فهي النفس النبوية كما يسميها، وهي القادرة على إكمال الفطر الناقصة بوضع السنن والوعظ والتذكير

---

(١) ينظر: المسائل والأجوبة: ١/١٠٩.

(٢) الحدائق، ص ٥٤.

(٣) ينظر: شرح المختار، ص ١٥٦.

(٤) ينظر: الحدائق، ص ٥٠.

والترغيب والترهيب والإخبار بالأشياء التي ليست في قوة النفس الفلسفية، ويستدل بقول أفلاطون: " نحن عاجزون عن فهم ما جاءت بــه الشــرائع، وإنما نعلم من ذلك يسيراً، ولذلك كان أرسطو يأمرنا بالتسليم لما جاءت به الشرائع"[١]، وهذه النفس لا تحتاج إلــى اكتســاب المعــارف بالمقــاييس والمقدمات كما تحتاج النفس الفلسفية؛ بل يكفيها أقل إشارة، وأيسر عبارة، ويكون الله تعالى قد أكمل هذه الفطرة في أصل خلقتهــا؛ لتســوس العــالم بواسطتها، وهذا يوجب أن تكون النبوة إلهاماً[٢].

ومن ثم فقد ذهب إلى علو مرتبة النبي عن مرتبــة الفيلســوف، وأن النبوة ليست اكتساباً؛ بل هي اصطفاء من الله عز وجل، وهذا ما عليه كــل الأديان السماوية.

وبعد عرضه للآراء السابقة له من المتقدمين والمتأخرين، توصل إلى ما يحقق التوافق بين العقل والوحي قائلاً: "والذي تدل عليه الشرائع أن الروح أشرق من النفس؛ لأن الله تعالى خاطب النفس فأمرها ونهاها"[٣] مستدلا على ذلك بالآيات القرآنية التي خاطب الله تعالى النفس ولم يخاطب الروح.

والنفس الناطقة عنده حيت تتحرر عن البدن لا تعدم، وإنما هي خالــدة واستدل على مذهبه بعدة أدلة منها ما هو مفاهيم ومصــطلحات فلســفية، كالقوة والفعل والبسيط والمركب والجوهر والعرض، ومنها ما هو عبــارة عن نصوص دينية، وسنكتفي بعرض بعض الأدلة التي تعبر عن المطلوب،

---

(١) الحدائق، ص ٥٥.

(٢) المصدر السابق نفس الموضع.

(٣) المصدر السابق، ص ١٥٦.

أن الجسم ليس حياً إلا بالقوة، ولا يكون حيا بالفعل إلا بجوهر آخر غيره، هو حي بالفعل وذلك الجوهر هو النفس؛ إذن النفس حية بالفعل، وما هو كذلك لا يعدم الحياة[1]، وأيضا استدل ابن السيد على خلود النفس ببرهان مهم وهو أن الإنسان في نفسه الناطقة التي تأمره بالفضائل وتنهاه عن الرذائل، إنما يناقض نفسه الحيوانية التي تأمره بعكس ذلك؛ فإذا لم يكن ثواب وعقاب؛ فتكون ما تأمر به النفس الشهوانية هو الأولى وهذا مخالف للحكمة الربانية، وما ذكره من الثواب والعقاب كبرهان من براهين الخلود، يتفق تماماً مع الأديان السماوية.

وعن مكانة العقل يبين ابن السيد أن العقل له مكانة معينة لا يتعداها بحال من الأحوال، فالقضايا الدينية يسلم العقل بها دونما أدنى معارضة؛ فالعقل له حدوده، والشرع كذلك، وليس للعقل أن يتدخل في مسائل الشرع؛ بل إن الأمور الدينية تؤخذ توقيفاً وتسليماً[2]، ومن ثم كان رده على هؤلاء الذين وصفوا العقل بأنه كيفية من كيفيات النفس، أو عرض من أعراضها قائلاً: "لا يصح أن يخاطب الله تعالى العرض، ولا أنه أول ما خلق؛ لأن العرض يحتاج إلى جوهر يحمله إذ لا يقوم بنفسه"[3].

وبالمقارنة بين رأي ابن السيد وابن رشد المعاصر له تبين وجود أثر ملموس لفكر ابن السيد في هذه المسألة؛ حيث إنه رأى أن الشريعة نبهت إلى سعادة الناس ودعت إليها، وحيث إن طبائع الناس متفاضلة في

(١) الحدائق، ص ٦٣.

(٢) المسائل والأجوبة، ص ٩٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٧٩.

التصديق؛ فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية، ولا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع؛ فإن الحق لا يضاد الحق؛ بل يوافقه ويشهد له[1]، وهذا وغيره من الاستدلالات والمناقشات والمعالجات الفلسفية التي تبناها ابن السيد نراها واضحة تماماً في فلسفة ابن رشد، وهنا موطن اتفاق بين الفيلسوفين، فيما يتعلق بعلاقة الفلسفة بالدين، فعلاقة الفلسفة بالشريعة من جهة الوظيفة، وهي أنهما سبيلان يسلكهما الإنسان إلى السعادة، كما يتفقا في قسمتهما الناس تبعاً لفطرتهم واستعداداتهم إلى صنفين العامة وأهل البرهان[2].

ومما يدل أيضا على الأصالة الفلسفية لفيلسوفنا في هذا الجانب، تطبيق فكرة التوفيق في مسألة علم الله تعالى؛ فقد وجه ابن السيد النقد إلى الفلاسفة الذين ذهبوا إلى القول بأن الله تعالى لا يعلم غيره، أو أنه يعلم غيره من الموجودات على نحو كلي لا جزئي، ومستند هذا وذاك ما ذكره فلاسفة اليونان في هذا الصدد، من أن الله تعالى لا يعلم إلا نفسه، مما حدا بفيلسوفنا بوصف هذا المذهب بالجهل وسوء التأويل، ومن ثم فسر هذا كله بالعديد من التفسيرات، انتهى من خلالها إلى أن الله تعالى إذا علم نفسه؛ فقد علم كل وجود تابع لوجوده، ثم استدل على أن مقصد الفلاسفة هو أن الله عالم بكل شيء لأنه عقل مجرد عن المادة التي تمنعنا من إدراك الأشياء، وينتهي من ذلك إلى إبطال ما ذهب إليه الفلاسفة[3]، ثم يستدل

---

(١) ينظر: فصل المقال، ص ٣٤.

(٢) الجوانب الفلسفية، ص ١٨٦.

(٣) الحدائق، ص ٥٤.

على رأيه بما ورد في القرآن الكريم من آيات تثبت علم الله تعالى الشامل، مؤكداً أن ما ورد من العقل يطابق ما ورد في الشريعة.

وإثبات العلاقة بين العقل والوحي من المسائل التي اهتم بها فيلسوفنا وتعتبر معقد الأصالة في تفكيره الفلسفي، وحاجة ماسة اقتضتها طبيعة العصر، وبخاصة بعد الحملات المتكررة على الفلسفة والفلاسفة ليتم التوافق بين الدين والفلسفة، لذلك يرى ابن السيد أن الفلسفة والشريعة بينهما اتفاق على قمع الشهوات قائلاً: "طبائعنا مضادة للعقل؛ لأن العقل يأمرها بالحسن من الأفعال وهي تأبى إلا القبيح منها، ولهذا رأى قوم من الملحدين أن يجري الإنسان على ما في طبعه، وقالوا هذا هو العدل؛ فخالفوا مذهب المتشرعين والمتفلسفين؛ لأن الفلسفة قد وافقت الشريعة على قمع الشهوات ... ولو لم يدلنا على بطلان هذا الرأي إلا اتفاق الفلسفة والشريعة على خلافه لكفى"[١].

ومن بين المسائل التي أبرزت هذا الجانب لدى فيلسوفنا مسألة التأويل، ومن الواضح أن التأويل كان معروفاً عند فلاسفة اليونان وغيرهم، والتي تثبت سلامة منهجه في التوفيق بين الوحي والعقل، وأخذ يطبق هذا عمليا على مسألة الصفات الإلهية، حيث يرى أن الذات الإلهية هي "السبب الأول والعلة الأولى وعلة العلل"[٢]، وهذا هو المعنى الذي أطلقه الفلاسفة على الذات الإلهية، والصفات الإلهية لا يراد بها اشتراك، ولكن يراد بها مدح الموصوف أو ذمه، والمخاطب غني عن أن يوصف له المذكور،

---

(١) لزوم المختار، ص ٣٨٨.

(٢) الحدائق، ص ٢٠.

وصفات الباري يمجده بها الواصفون، ويثني عليه بها المثنون [1].

وابن السيد من الفلاسفة الذين أولوا الصفات الواردة في القرآن الكريم، والسر في ذلك أنه لا يمكن قياس الصفات الإلهية على صفات الإنسان؛ فوصف الباري بأنه سميع بصير، يختلف عن وصف الإنسان بهذه الصفات، والصفات المشتركة بين الخالق والمخلوق إذا أريد بها الباري؛ وجب تخصيصها بحيث لا تنطبق إلا عليه[2]، والفائدة من هذا التخصيص خلق التباين اللفظي والمعنوي بين صفات الخالق والمخلوق، ولكي يتحقق التباين لجأ إلى التأويل في تفسيره لبعض الآيات الواردة في القرآن الكريم، ففي قوله تعالى: ﴿ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ﴾ [النحل: ٢٦]، قال إن الفعل الإلهي موضوع الآية، هو إثبات الفعل لا إتيان الذات؛ فالله لا يوصف شأن المحدثات بالانتقال؛ فالكلام في الآية على سبيل المجاز[3].

ويرى أن صفات الله -ﷻ- ليست محدثة قائلاً: "فلما كان الباري تعالى في القدم قبل حدوث الأشياء منفرداً في الوجود، ولم يكن هناك موجود يستدل عليه بآثاره ومصنوعاته ... لم يكن حينئذ موصوفاً بصفة العدم المخاطبين والمعتبرين؛ فلما أحدث الموجودات وقع حينئذ الاستدلال عليه، ومخاطبة البشر بأنه حي، وبأنه عالم، وبأنه قادر، ونحو ذلك؛ فوصف حينئذ بالصفات، ووصف هو بها نفسه؛ فصارت الصفات محدثة بحدوث الموجودات[4].

---

(١) الحدائق، ص ٩٣.

(٢) المسائل والأجوبة، ص ٢٣.

(٣) المصدر السابق نفس الموضع.

(٤) الحدائق، ص ٤٣.

رأي ونتيجة:

إن فيلسوفنا يرى أن الدين لا يختلف عن الفلسفة؛ لأن الدين يبحث عن السعادة والفلسفة كذلك وطرق الوصول للحقيقة فيما بينهما واحدة، ومنهج الفلسفة يستند إلى العقل بينما يستند الدين إلى الوحي، فمن الواجب ألا نذم أصحاب المعارف العقلية، ويرى فيلسوفنا أن طريق الدين وطريق الفلسفة مختلف؛ فطريق الدين إلهامي يأتي بلا كسب، وطريق الفلسفة عقلي يأتي من خلال البحث والاجتهاد، وأن ما جاء عن طريق الدين لم يستطع إنسان مهما بلغ من الرجاحة العقلية أن يصل إليه.

ومنهج فيلسوفنا في التوفيق بين الدين والفلسفة، منهج معتدل لا غلو فيه ولا تفريط، حيث كان التناول معتدلاً شكلاً وموضوعاً، امتاز بحثه أيضاً بالدقة والموضوعية والعمق الفلسفي، وفوق هذا كله الروح الدينية الأصيلة، فلم يعل من شأن الفلسفة على حساب الدين، ولم يؤول النصوص الدينية حتى تتناسب مع الفكرة الفلسفية، بالجملة يقف في ميدان الدين بقدم ثابتة فيدافع عن النبوة، ولكن على الرغم من هذا المجهود الذي بذله هو وغيره من الفلاسفة في هذه المسألة؛ إلا أن الفلسفة مازالت فلسفة ومازال الدين ديناً، فلكل منهما نهج خاص، ولا يمنع من وجود تشابه بينهما، حيث إن للدين مصدره ونهجه، وقضاياه، وللفلسفة مصدرها ونهجها وقضاياها، يعتبر البعض منها موضوعاً مشتركاً بين الدين والفلسفة وإن اختلفت طبيعة معالجة كلٍ.

وأمر آخر لا يوجد مبرر لأن يقحم الفيلسوف نفسه في مبادئ أو عقائد خاصة بدين ما ليستبدل بها مبادئ أخرى عقلية، وأرى أن هؤلاء الباحثين

الذين يقررون أن محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة كلها مآلها إلى الفشل؛ رأيهم غير دقيق، ولا يثبت أمام النقد "إن الفلسفة في كل صورها عمل إنساني يتحكم فيه كل ما في طبيعة الإنسان من قيود وحدود وتدرج بطئ في الوصول إلى المجهول وقابليته للتغير والتحول وتقلب بين الهدى والضلال واقتراب أو ابتعاد عن درجة الكمال، أما الأديان السماوية فإنها صنعة إلهية لها كل ما للإلهيات من ثبات الحق الذى لا تبديل لكلماته وصراحة الصدق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ثم هي فوق ذلك منحة كريمة تصل إلى حامليها وسفرائها عفواً بلا كدح ولا نصب، وتغمرهم بنورها في فترات خاطفة كلمح البصر أو هو أقرب"(١).

وغاية الدين مخالفة لغاية الفلسفة لأن غاية الفلسفة نظرية حتى في قسمها العملي وغاية الدين عملية حتى في جانبها العملي، فأقصى مطالب الفلسفة أن تعرفنا الحق والخير ما هما وأين هما؟ ولا يعنيها بعد ذلك موقفها من الحق الذي نعرفه والخير الذي نحدده، أما الدين فيعرفنا الحق لا لنعرفه فحسب بل لنؤمن به ونحبه ونمجده، ويعرفنا الواجب لنؤديه ونوفيه ونكمل نفوسنا بتحقيقه (٢).

---

(١) د/ محمد عبد الله دراز، الدين، ص ٧٣، ٧٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٧١، ٧٢.

المطلب الثالث

رؤية المستشرقين لموقف ابن السيد البطليوسي

تبين مما تقدم الموقف الطبيعي من التوفيق بين الدين والفلسفة في نظر ابن السيد، من خلال دوافعه وآليته ومنهجه الذي ارتضاه لنفسه في هذه المسألة.

أريد أسجل منذ البداية أن طابع المفكرين كافة، والمستشرقين خاصة الاختلاف في وجهات النظر، ما بين مؤيد ومناهض، ومعتدل ومتعصب حول رؤية بعينها، ورؤية فيلسوفنا الفلسفية تعرضت كغيرها من الفكر للعديد من التأمل والاختلاف حولها من قبل المستشرقين وغيرهم.

بتأمل ما كتبه المستشرقون في هذه المسألة، تبين أن كتاباتهم ورؤيتهم حول مسألة التوفيق بين الوحي والعقل على وجه العموم، ليس لها أي منهجية علمية تذكر فتشكر، وما ورد من قبلهم مناقشات أو ردود أو مجرد التدخل الفكري في مضمون المسألة، وتحليل وجهة النظر المعنية فلسفياً أو إيديولوجياً، ولم نجد في ذات الوقت البناء الفكري المؤيد، أو النسق الفكري المناهض بالبرهان والحجة، لكنهم في ذات الوقت عملوا ليل نهار على نزع الأصالة الفلسفية من أي مفكر أو فيلسوف، مهما قالوا في مذهبه من ثناء أو حسن، ومن ثم إثبات التأثر باللاحقين أيا كانوا، وهذه رؤية بعض المستشرقين لفلسفة ابن السيد في مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة.

<u>رؤية المستشرق الفرنسي: هنري كوربان:</u>

المستشرق الفرنسي هنري كوربان، في كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، وهو بصدد الكلام عن فيلسوفنا أشار إلى أصالة ابن السيد

الفلسفية كما أثبتها المستشرق الاسباني آسين بلاثيوث، فضلاً عن ذلك إثبات شهرة وتميز كتاب الدوائر لابن السيد بعد نقله إلى العبرية على يد موسى بن تيبون، مبرراً ذلك بإعجاب الثقافة اليهودية بفكر وفلسفته، وأرى أن هذا الإعجاب يأتي بعده العجب؛ ليس مجرد الإعجاب بالمصنف الذي يتناول فلسفة ابن السيد؛ بل بإبراز وجهة النظر التي تثبت إعجاب الثقافة اليهودية بفكر فيلسوفنا، وما يتبع ذلك.

وعن رؤيته الخاصة بمسألة التوفيق [1] أشار المستشرق الفرنسي إلى ذلك مجرد إشارات لا تنم عن ثقل علمي، سوى أنه ردد ما قاله المستشرق الاسباني من أن ابن السيد له قصب السبق في تناول المسألة في عصره، بيد أنه لم يتناول مبادرة ابن مسرة القرطبي في هذا التوفيق وهو سابق لابن السيد، ولم يقف عند هذا الحد؛ بل في قوله: إن ابن السيد عمل على "اتخاذ موقف خاص من الأمور التي كانت تحدث عندما كان الدين والفلسفة باستثناء الباطنية يكرسان وقوفهما وجها لوجه"[2]، وهذا غاية في تغيير الحقيقة، وإثبات ما لم يكن موجوداً بالفعل، حينما أثبت أيضاً أن الدين والفلسفة من وجهة نظر ابن السيد لا يختلفان، لا من حيث الموضوع، ولا من حيث الغاية؛ فهما يبحثان ويعلمان حقيقة واحدة بطرق مختلفة، وهذا ما نقله عن المستشرق الاسباني آسين بلاثيوث، لكن الملفت للنظر أنه أراد إثبات وتطبيق جوانب فكره وفلسفته على فلسفة ابن السيد من أنه تأثر بفلسفة الإشراق أو بنظرية الفيض، التي يعبر عنها بأنها عبارة عن الفيض

---

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٣٥٠.

(٢) المصدر السابق نفس الموضع.

الترابي للجواهر الخمسة: المادة الأولى أو الهيولى وهي أولى الحقائق الذهنية، والعقل، والنفس، والطبيعة، والمادة الثانية؛ فإذا ما راجعنا إلى التراتب الأفلاطوني (الواحد، والفعل، والنفس، والطبيعة، والمادة) للاحظنا على الفور الفرق بين أفلاطون وأمبيذقلس المحدث كما عرف في الإسلام(١)، وكذلك ففلسفة ابن السيد متأثرة بفلسفة ابن سينا؛ لكنها مختلفة عنه، وكذلك بالأفلاطونية المحدثة، والفيثاغورية (٢).

ومن الملاحظ أن ابن مسرة القرطبي، قد سبق ابن السيد في العمر وفي الترتيب التاريخي لفلاسفة الأندلس، ومع ذلك نجد له نصيباً كبيراً في كتابات المستشرق الفرنسي، بخلاف ابن السيد الذي لم يفصل القول في آراءه بموضوعية، على الرغم من أنه أخذ العهد على نفسه بقوله: "بل علينا أن نتصرف إلى الإشارة لبعض الأسماء وبعض المؤلفات ... وهذه النظرة الإجمالية تساعدنا على معرفة كيف كانت الأفكار"(٣).

وها هو يحاول جاهداً إبراز فلسفة ابن مسرة القرطبي، ووصفه لها بأنها تمثل الإسلام الباطني(٤)، الذي تأثر بالشرق القديم، وشكل مدرسة في مقدمتها ابن مسرة القرطبي "متممين للغنوص الذي قال به (بريسيلين) في القرن الرابع على الملامح الأساسية المهمة كفكرة المادة الشاملة التي ما زالت خالدة

---

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٣٣٢.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٥٠.
(٣) المصدر السابق، ص ٣٢٩.
(٤) لا يوجد في الإسلام ظاهر وباطن، سوى أنه أراد أن يبرز هذا الجانب عند ابن مسرة حيث إن الفكر الباطني من أولويات فلسفة هنري كوربان.

خلود الله، والمصدر الإلهي للنفس، وأن اتحادها بالجسد المادي جاء نتيجة لإثم ارتكبته في العالم الآخر، ثم قضية خلاصها وعودتها إلى مواطنها نتيجة للتطهير ... فإن هذه الملامح نجدها عند ابن مسرة ومدرسته"[1].

وهذا هو سر إبراز هذه الفلسفة أكثر من غيرها، حيث إنه رأى أن مذهب إمبيذقلس هو المحور الذي تدور حوله أصول مذهب ابن مسرة، فضلاً عن النصوص الواردة بشأن مذهبه عند ابن عربي.

وعليه فالمحور الرئيس في رؤية المستشرقين يقوم على نفي الأصالة الفكرية والفلسفية، وتأثرها بغيرها من الثقافات، كالفلسفة الإغريقية والفيثاغورية والأفلوطينية، وغيرها، وأمر آخر هو الأهم وهو إبراز وإعلاء شأن الفكر الباطني في هذه الفترة الزمنية، بطريقة تخيل للقارئ قبولها كفكر رئيس سائد في هذا العصر، والتي يجب الإيمان بها، وهذا تفكير لا يتصف بالموضوعية، وغير دقيق ويحتاج إلى نظر، ومن ثم لا يعبر عن النسق الفلسفي السائد، وهو زعم فاسد من غير برهان.

وهذا هو العهد بالمستشرقين ومن سلك مسلكهم، إثبات التأثر، ونزع الأصالة الفكرية والفلسفية، بغض النظر عن وجود أصالة لهذا الفيلسوف من عدمه، وهذا كل ما سجله المستشرق الفرنسي في رؤيته الخاصة بفلسفة ابن السيد في مسألة التوفيق بين الوحي والعقل، ولا شك أنها رؤية سطحية تخلو من الموضوعية والتوازن.

رؤية المستشرق الاسباني: آسين بلاسيوث:

إن آسين بلاسيوث من المستشرقين الذين عنوا بفكر وفلسفة ابن السيد،

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٣٣٠.

وأقواله وآراءه أكثر خصوبة من غيره فيما يتعلق بفيلسوفنا سواء اتفقنا معه أم اختلفنا، يحدد آسين بلاسيوث منذ البداية المنهجية الفكرية التي اختطها ابن السيد لنفسه في معالجته لمسألة التوفيق، كاستشهاده ببعض المقاطع من كتاب أفلاطون، والتي لا تتفق تماماً مع الأصل اليوناني، وأن كتاب الحدائق أول محاولة في بلاد الأندلس(١) بالفعل تطرح فيها قضية التوفيق بين الوحي والعقل.

وقد حدد مبررات ابن السيد الفكرية، ودفاعاته عن قضية التوفيق، بما ورد عن ابن السيد من تآخي الدين والفلسفة، وعدم اختلافهما، لا من حيث الموضوع، ولا من حيث الفلسفة، لكن المأخذ الذي أخذه آسين بلاسيوث على ابن السيد أنه أورد مبادئ ودفاعات التوفيق دون التعرض لتطبيقها في نواحي فلسفته المتعددة، والتي لها علاقة بالتوفيق، وهذا المأخذ مردود عليه، حيث إننا نجد في العديد من مصنفاته معالجات قوية، وتطبيقات فعلية للتوفيق بين الوحي والعقل، وهذا ما أشرت إليه في المطلب الخاص برؤية ابن السيد الفلسفية بمسألة التوفيق، لكننا سنضرب العديد من الأمثلة التي تدفع هذا الزعم، ففي كتب المسائل والأجوبة تناول العديد من المسائل الفلسفية التي تبرز هذا الجانب من بينه مسألة الذات الإلهية، ومسألة الصفات، والتأويل، وفي كتاب الحدائق تناول أيضا العديد من القضايا من أهمها، صفات الباري، ومسألة إن الله تعالى لا يعلم إلا نفسه، ومسألة

(١) هل محاولة ابن مسرة القرطبي لا تعد محاولة من وجهة نظر آسين بلاسيوث، على الرغم من أنه كما قال هنري كوربان ألف كتاب الاعتبار أو التبصرة حاول من خلاله التوفيق بين الدين والفلسفة.

النفس وخلودها، وفي كتاب التنبيه عرض للعديد من المسائل المنوطة بالعنوان منها أسباب الاختلاف بين المسلمين.

أما عن النقطة الجوهرية في مسألة التوفيق، ومعالجة ابن السيد لها في نظر آسين بلاسيوث، أنه سد ثغرة كانت موجودة وبقوة، وهي موقف رجال الدين والسلطة من الفلسفة؛ فأراد أن يرغب في الفلسفة من خلال وضع حدود للعقل، وأنه لا يتقدم على الدين، مثبتاً في نفس الوقت أن الفلسفة والدين يبحثان عن الإيمان بإله مدبر خالق، وهذا موجود في الفلسفة، أما الفقهاء ورجال السلطة فهم لا يعترفون بالفلسفة والفلاسفة باعتبارها كفر وزندقة[1].

وغير خفي أن كلام آسين بلاسيوث يحوي العديد من المغالطات، من أهمها إثبات فكرة أن الدين يمنع حرية الفكر، ويعادي العقل، لأن العقل في نظره عدو الدين، وهذا خطأ بين وواضح؛ فالعقل له مكانة عظيمة وفريدة، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم في غير موضع من آياته.

وها هو يركز على فكرة مهمة أراد هنري كوربان إثباتها من قبل، وهي أن المحور الرئيس في فلسفة ابن السيد النظرية الفيضية، الذي استمده من أفلاطون الحديثة، ومذهب الأفلوطينية الحديثة في الانبثاق والصدور مع إضافات من الفيثاغورية الجديدة، بخلاف فلاسفة الشرق، وبعض من فلاسفة المغرب، كابن باجة وابن طفيل الذين يكتفون بإيراد التسلسل الأفلوطيني من حيث الانبثاق من الواحد، وهو في ذلك لا يلجأ إلى فلاسفة اليونان؛ لكنه استقى مذهبه في ذلك من رسائل إخوان الصفا التي

---

(١) الحدائق، ص ١٥٠.

تحتوي على تسلسل لمبادئ الأفلاطونية الحديثة، وهو متستر تحت الصيغ التقليدية للعقيدة الإسلامية الصحيحة التي تقرر أن الله تعالى: إله الكون، خالق الكون ومدبره، يرمز إلى الواحد عند أفلوطين وفيثاغورس، فهو وإن لم يكن عدداً؛ هو مبدأ أو سبب، وماهية وغاية جميع الأرقام، وكل الأشياء تتولد عن الخالق غير المخلوق، كما تتولد الأعداد عن الواحد[1].

إن آسين بلاسيوث بعد هذا كله، يريد أن يضيف عنصرا آخر استمد ابن السيد منه فلسفته بجانب المصار السابقة، وهو العنصر الأندلسي؛ فقرر أن الفلسفة المغربية أثرت في تفكير ابن السيد الأندلسي، وهذا طبيعي لأي مفكر أو فيلسوف أن يتأثر بالواقع والبيئة التي يعيش فيها، ولا ضير في ذلك.

لكنه يطرح نقطة في غاية الأهمية وهي أن أصالة التفكير الأندلسي وعمق الفلسفة ظاهر بوضوح فيمن أتوا من بعده، أمثال ابن طفيل وابن رشد، ولم يتعرض ابن السيد لما تعرضوا له من قهر واضطهاد "كما لو أن فلسفته ظلت مجهولة، وأنا أعتقد أن هذا الإهمال الذي وجده ابن السيد عائد إلى أن فلسفته سطحية، لم يعبأ بها المتعمقون في دراسة المذاهب الفلسفية"[2].

وما ذكره آسين بلاسيوث فيه جانب عظيم من الخطورة والتناقض البين بشأن فلسفة ابن السيد الذي قال عنها في غير موضع من كتبه أنها جديرة بالتقدير، ويستحق صاحبها أن يكون في مصاف الفلاسفة الكبار، وما يتعلق بأن فلسفة ابن رشد من أنه أكثر حرصاً من ابن السيد، وذلك في كتاب فصل المقال، ومناهج الأدلة، ومع ذلك لم يستطع التخلص من غضب رجال الدين،

---

(١) الحدائق، ص ١٥٠.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٢.

وأن شروحه لكتاب النفس خاية من الطابع اللاهوتي، وتقتصر على درس المشكلة بواقعيتها؛ لذلك أثر هذا المذهب كثيراً فيمن أتى بعده من الرشديين وتوما الأكويني، على الرغم من أن الاثنين قالا بوحدة العقل الفعال[1].

وهناك بعض القضايا التي عالجتها فلسفة ابن السيد التوفيقية من أهمها مسألة الصفات، وهل هي عين الذات، أم هي زائدة عن الذات، وخلود النفس، وعلم الله الشامل، وخلق العالم، وغير ذلك من القضايا التي أشرت إليها سابقاً، بيد أن الكلام فيها من قبل المستشرقين شحيح للغاية، ولم يتضمن الحديث الموضوعي المتضمن كل أبعاد المسألة، وبالتالي لا يجوز بحال من الأحوال أن نتكلم عن شيء لا وجود له سوى أنها من جملة فلسفة ابن السيد التي صال وجال فيها.

رأي ونتيجة:

تعد رؤية المستشرقين لفلسفة ابن السيد في مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة، من الرؤى الشكلية التي يريد صاحبها إثبات منهج معين منوط به منهجاً وتطبيقاً، وبواقعية إيديولوجية، يغلب على هذه الرؤية التجن تارة، وعدم إدراك المسائل الفلسفية تارة أخرى، وإن بدا للباحثين والمفكرين من قبل المستشرقين المدح والثناء.

الباحث الموضوعي لمثل هذه الرؤى لا يقف مهللاً ومكبراً، وفي ذات الوقت لا يقف ناقداً من أجل النقد، لا بد من إعطاء كل ذي حق حقه، وبالتالي لا نخطأ خطأ أصحاب التراجم الذين رددوا المقولة التي لاكتها كل الألسنة، وهي أن المستشرق الإسباني آسين بلاسيوث أظهر فلسفة ابن السيد

(١) الحدائق، ص ١٥٢.

بعد ما عده العلماء من اللغويين والأدباء، وهذا ما تمت إليه الإشارة آنفاً.

السؤال المطروح إذن: لماذا اهتم المستشرقون بـإبراز وإظهـار هـذه الفلسفات ؟ وبالتحديد: لماذا اهتم آسين بلاسيوث بفلسفة ابـن السـيد ؟ للجواب: هل هو نفس السبب الذي من أجله اهـتم بفلسـفة ابـن مسـرة القرطبي، وابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد، والغزالي وغيرهم، الجـواب بالنفي (لا)، الدليل على ذلك: أن كتابات آسـين بلاسـيوث عـن هـؤلاء الفلاسفة تختلف تماماً عما كتب عن ابن السيد، لقد حاول آسين بلاسـيوث أن يضع العديد من المعوقات في طريق الفكر الأندلسي، التي تحـول بينـه وبين الوصول للحرية الفلسفية المنشودة، التي سماها بالعداء والانفصـال العقلي بين الوحي والعقل، ومن ثم لا توجد ثمة حرية فكرية فـي الـدين، تدفع الباحث إلى إعمال العقل، وإبراز مكانته، هذا أمر.

الأمر الثاني: أن آسين بلاسيوث أثبت أن ابن السيد لديه فلسفة خاصة به، وطابع فلسفي تميز به عن غيره، وبخاصة في مصنفاته المتعددة، كالحدائق التي تناول فيها العديد من القضايا الفلسفية، والاقتضاب، والمسائل والأجوبـة، والتنبيه، وغير ذلك، لكنه سجل بحق هذا الفيلسوف أمراً في غاية الغرابة، من وجهة نظري، وهو أنه لولا كتاب الحدائق ما عـد ابـن السـيد مـن الفلاسفة وظل مجهولاً لدى الناس بصفة عامة والمفكرين بصفة خاصـة، وهذا مردود عليه حيث إن من سمات التفكير لدى فيلسوفنا، أنه قام بـدمج الفكر الفلسفية مع الفكر اللغوية أحياناً، وجعلهما صنوان، وهذا بداهة يعطي الثقل العلمي للمسألة الفلسفية، منها على سبيل المثال لا الحصر في كتـاب المسائل والأجوبة، الذي تعرض فيه لمسألة الصفات الإلهيـة بالتفصـيل،

وكتاب التنبيه الذي عالج فيه أسباب الاختلاف بين المسلمين، وأبدع حينما أثبت أن من أهم أسباب الاختلاف الجانب اللغوي، ومناقشته للعديد من المصطلحات الفلسفية كالجوهر والعرض والجسم والقوة والفعل.

وهذا وغيره يثبت بلا أدنى شك، مكانة ابن السيد الفلسفية، ليس في كتاب الحدائق فحسب؛ بل في جل أعماله الفكرية كافة، ولا ضير هنا وهناك من التأثير والتأثر، حيث ثبت أن ذلك بداهة معرفية، وهنا يجب الرد على المستشرق آسين بلاسيوث، الذي يقرر كثيرا في غير فقرة من فقرات دراسته لابن السيد تأثره بالآخرين دونما إثبات الأصالة الفلسفية المنوطة به، وهذا واضح من خلال تحليلاته لمؤلفات ابن السيد المختلفة، ولا يخفى أن هذا دأب كافة المستشرقين، وقد عرض لذلك المفكرون قديماً وحديثاً، ولكنا لسنا بصدد الدفاع عن الفلسفة الإسلامية أمام الرؤية الاستشراقية؛ فقد فعل هذا من قبل، ودافع رجالات الفلسفة عن ذلك كثيرا، كالشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) الذي ظهر أول مرة سنة ١٩٤٤م، والدكتور/ إبراهيم مدكور في كتابه (الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق)، بيد أن الذي يعنينا هو أن التأثير والتأثر أمر طبعي في كل ميادين العلم والمعرفة الإنسانية.

الأمر الثالث: إن رؤية المستشرقين تخلو تماماً من الطابع العلمي الرصين الذي يحلل ويفند ويناقش ويقارن ويبرهن، وهذا واضح بشدة في فكر آسين بلاسيوث في دراسته للموضوعات الفلسفية، حيث إنه فيما يتعلق بفلسفة ابن السيد ما تناول إلا مقدمات لمسائله، ولم يذكر على سبيل المثال محاولة ابن مسرة القرطبي في التوفيق بين الدين والفلسفة ليقارن بينهما

ويثبت التأثير والتأثر في كتاب التبصرة، غاية الأمر أنه أثبت الأثر الفيثاغوري لدى ابن السيد وإخوان الصفا، ومن ثم تجريد ابن السيد من أية أصالة فلسفية.

أمر آخر في غاية الأهمية، أن ابن السيد له العديد من المآثر الفلسفية التي عرض لها في مصنفاته، وعولجت معالجة فلسفية رصينة، لكن آسين بلاسيوث لم يتعرض لها هو وغيره من المستشرقين، وهذا مأخذ عظيم أخذ على منهجه، وعرضه محقق كتاب الحدائق[1]، وكذلك ما ذكره آسين بلاسيوث في مقدمته لكتاب الحدائق، وما أورده عن كتاب الإنصاف، ففيه نظر أيضاً، ولم يكن الذين حققوا كتب ابن السيد هم الذين وقفوا على هذه الملاحظة المنهجية، فقد ذكر سليمان العطار المتخصص في الدراسات الأندلسية نتائج أبحاث آسين بلاسيوث مع تحفظه على المنهج وبعض التحليلات في أبحاثه(الخيال والشعر في تصوف الأندلس) فضلا عن مآخذ الدكتور/ عبد الرحمن بدوي على منهجه والتي تقدم الحديث عنها.

<u>الأمر الرابع:</u> موقفنا من المستشرقين في مثل هذه النظرة المجحفة، المتمثل في إعادة بناء تأريخ الفلسفة الإسلامية بصورة "تمكن من إتمام كشف تلك الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الإنساني"، وذلك يتحقق بإبراز مكانة الفلسفة الإسلامية ووضعها في مكانها الطبيعي ..."[2]، أضف إلى ذلك أن كتابات المستشرقين ينقصها الحكم الحقيقي على الموضوع الفلسفي، وهذا ما أشار إليه غير واحد منهم، يقول دي بور: "هذه أول

---

(١) الحدائق، ص ١٤٧.

(٢) الرؤية الاستشراقية، ص ٣٥.

محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها بعد أن وضع الأستاذ مونك في ذلك مختصره الجيد؛ فيمكن أن يعد كتابي هذا(تاريخ الفلسفة في الإسلام) بدءا جديدا لا إتماما لما سبقه من مؤلفات ..."[1]، وبالتالي هذا المؤلف على الرغم من أهميته لا يقدم تاريخا للفلسفة في الإسلام ككل؛ بل يبقى مثله مثل دراسات المستشرقين السابقين له.

ولم يكن هذا المستشرق فحسب الذي سلك هذا المسلك؛ فهناك كتابات متعددة لكثير من المستشرقين تعرض الفلسفة الإسلامية بطريقة غير موضوعية، وبخاصة فلسفة المغرب، حيث تجاهل المستشرقون الفلاسفة تارة، وعرض الموضوعات الفلسفية بطريقة غير موضوعية تارة أخرى، إن ما يهم المستشرقين هو إثبات حلقات الكتابة الغربية عن الفلسفة الإسلامية بأنها مقلدة للفكر اليوناني وغيره، ولم يكن لديهم ابتكار أو تجديد يفيد الفكر الفلسفي المطلوب، وعلى هذا المنهج المغلوط نجد المستشرق الفرنسي هنري كوربان، الذي صرح في مقدمة كتابه تاريخ الفلسفة الإسلامية[2] قائلاً: " ليس لنا سلف يمهد لنا الطريق في هذه الدراسة"، وهو في مؤلفه يهدم أهم الدعائم التي قام عليها تاريخ الفلسفة في الغرب، وهذا كله نتاج تناقضات الفكر الفلسفي في الغرب، ويعبر في ذات الوقت عن إيديولوجية غنوصية، ويشرح إشكالية فكرية ودوافع جعلته يرى في الفلسفة الإشراقية في الإسلام معينا له في خصوماته الفكرية[3].

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٤٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٢.

(٣) الرؤية الاستشراقية، ص ٣٥.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبنوره تشرق الأرض والسماوات، وبعد: فموضوع الرؤية الاستشراقية لفلسفة ابن السيد البطليوسي من الموضوعات المهمة التي يجب أن يوليها الباحثون في الميدان الفلسفي العناية، فهي بحق دراسة تنير الطريق أمام الباحثين وغيرهم إلى الرؤية الصحيحة للمستشرقين حيال الفكر الإسلامي والعربي، فالاستشراق أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي ومعرفي بين الشرق والغرب، لأهداف متنوعة ومقاصد مختلفة، منها الإيديولوجي، ومنها التعرف على إمكانات وقدرات الشرق في شتى المجالات، ومن بين هذه المجالات التفكير الفلسفي وموقفهم المعروف سلفاً منه، حيال شخصية أبي محمد عبدالله بن محمد بن السّيد البطليوسي، من كبار المفكرين والفلاسفة، التي تبنت منهجاً موضوعياً في الفكر الفلسفي، له سماته الفكرية الفلسفية، التي تثبت وتؤكد علو كعبه في الحقل الفلسفي، فعمل على التوفيق بين الدين والفلسفة، وإبراز مكانة العقل ومكانته، وغير ذلك من القضايا الفلسفية المهمة، وكان للمستشرقين حيال هذه الشخصية العديد من الرؤى، منها أنه أحد أعلام الفلسفة والأدب في القرن الخامس، وذلك لإسهاماته الفلسفية والفكرية، وتنوع تصانيفه، لكن شهرته اللغوية فاقت شهرته الفلسفية، لحين أعادها المستشرق الإسباني آسين بلاثيوس، وتعتبر الرؤية الاستشراقية للفلسفة الإسلامية مطلقاً غير صائبة ومتعسفة، ومرد هذا يرجع إلى تصور خاطئ في الرؤية، وخلل كبير في المنهج؛ وهذا بالفعل الذي حدث لفيلسوفنا، والذي يجب مراعاته في نظرتنا للمستشرقين،

المتعصبين منهم والمعتدلين، أن النزعة الدينية والعرقية قد تؤثر على اتجاهاتهم بشكل كبير، وبخاصة إذا ما أدركنا أن المستشرق الاسباني كان راهباً، ومن رجال الكنيسة الكاثوليكية في اسبانيا، وبالتالي هو وغيره وضع السم في الدسم، وقد أشار إلى مسألة مهمة وهي مسألة التأثير والتأثر؛ فقد أثبت أن فيلسوفنا تأثر بالعديد من المدارس الفلسفية اليونانية، وكان لها أكبر الأثر في فكره؛ وبالتالي قد سلك مسلك الأفلاطونية المحدثة في نظرية الصدور مع التأثر الطفيف بالنظرية الفيثاغورية.

نتائج البحث:

الرؤية الاستشراقية لفلسفة ابن السيد البطليوسي من الموضوعات المهمة التي يجب أن يوليها الباحثون في الميدان الفلسفي العناية، فهي بحق دراسة تنير الطريق أمام الباحثين وغيرهم إلى الرؤية الصحيحة للمستشرقين حيال الفكر الإسلامي والعربي، فالاستشراق أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي ومعرفي بين الشرق والغرب، لأهداف متنوعة ومقاصد مختلفة، منها الإيديولوجي، ومنها التعرف على إمكانات وقدرات الشرق في شتى المجالات، ومن بين هذه المجالات التفكير الفلسفي

واجب على الباحثين تحديد الموقف الموضوعي من أصحاب الاتجاهات الأخرى مهما كان لونها واتجاهها في كل القضايا الفكرية والعقدية والفلسفية والتاريخية وغير ذلك، والذي لا سبيل له إلا بالمواجهة الفكرية، وقبول التحدي، وإثبات الذات، وإلا فلسنا جديرين بالحياة

أهم التوصيات:

١- إننا أحوج ما نكون إلى اتباع الأسلوب العلمي، والتناول الموضوعي لكل المسائل المطروحة للبحث والدراسة، والالتزام بذلك يَصُبُ في صالح العملية البحثية.

٢- واجب على الباحثين تحديد الموقف الموضوعي من أصحاب الاتجاهات الأخرى مهما كان لونها واتجاهها في كل القضايا الفكرية والعقدية والفلسفية والتاريخية وغير ذلك، والذي لا سبيل له إلا بالمواجهة الفكرية، وقبول التحدي، وإثبات الذات، وإلا فلسنا جديرين بالحياة.

٣- لا ضير في وضع كل شيء في موضعه من العلمية والتجرد التام، والبحث باسم العلم، لا باسم الهوى.

فهرس المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

١. البطليوسي: مخطوط المسائل والأجوبة، شستربيتي، دبلن رقم ٣١٩٠.
٢. ابن الآبار، أبي عبدالله محمد بن عبدالله القضاعي: التكملة لكتاب الصلة، الناشر: عزت عطار الحسيني، القاهرة ١٩٥٦م.
٣. ابن الآبار: المعجم، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٧م.
٤. آسين بلاسيوس: ابن عربي، ترجمة: عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ١٩٧٩م.
٥. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل: مقالات الإسلاميين، تحقيق: محيي الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٩م.
٦. ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم: طبقات الأطباء، تحقيق: د/ نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٥م.
٧. الأهواني، أحمد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٤ م، ط: الأولى.
٨. ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحيي بن الصائغ: رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق: د/ ماجد فخري، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٦٨م.
٩. بدوي عبدالرحمن بدوي: أفلوطين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٥م.
١٠. عبدالرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧١م.

١١. بروكلمان، كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ترجمة: د/ عبدالحليم النجار، دار المعارف، القاهرة.
١٢. ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبدالملك: الصلة، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦م.
١٣. البطليوسي، أبو محمد عبدالله بن محمد بن السيد: الحدائق، الناشر: آسين بلاسيوس، مدريد ١٩٤٠م.
١٤. البطليوسي: التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين، تحقيق: أحمد حسن كحيل وعبدالله النشرتي، دار الاعتصام، القاهرة ١٩٧٨م.
١٥. البطليوسي: إصلاح الخلل الواقع في الجمل، تحقيق: حمزة عبدالله النشرتي، دار المريخ، الرياض ١٩٧٩م.
١٦. البطليوسي: الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، تحقيق: مصطفى السقا، وحامد عبدالمجيد، الهيئة المصرية العامة، القاهرة ١٩٨١م.
١٧. البطليوسي: الانتصار ممن عدل عن الاستبصار، تحقيق: حامد عبدالمجيد، وزارة التربية والتعليم، القاهرة ١٩٥٥م.
١٨. البطليوسي: المثلث، تحقيق: صرح الدين مهدي الفرطوسي، دار الرشيد للنشر، بغداد ١٩٨١م.
١٩. البطليوسي: الاسم والمسمى، تحقيق: أحمد فاروق، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق ١٩٧٢م، المجلد ٤٧.
٢٠. البطليوسي: شرح المختار من لزوميات أبي العلاء، تحقيق: حامد عبدالمجيد، مطبعة دار الكتب، القاهرة ١٩٧٠م.

٢١.البطليوسي: الفرق بين الأحرف الخمسة، تحقيق: عبدالله الناصير، دار المأمون للتراث، دمشق ١٩٨٤م.
٢٢.بلنشيا، أنجل بلنشيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة: د/ حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٥م.
٢٣.الجابري، محمد عايد الجابري: نحن والتراث، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢م، ط: الثانية.
٢٤.ابن خاقان، أبي نصر الفتح بن محمد بن عبدالله: قلائد العقبان، القاهرة (مصور).
٢٥.ابن خلكان، أحمد بن محمد بن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط: الثانية ١٩٤٨م.
٢٦.ديبور: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: محمد أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٧م. رسائل إخوان الصفا: دار بيروت، ودار صادر للنشر ١٩٥٧م.
٢٧.رشد، ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد: فصل المقال تعليق وتقديم: البيرنادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦١م.
٢٨.ابن رشد: مناهج الأدلة، تحقيق: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو مصرية، ١٩٦٤م، ط: الثانية.
٢٩.ريدة، محمد عبدالهادي أبو ريدة: رسائل الكندي الفلسفية مطبعة الاعتماد بمصر ١٩٥٠م.
٣٠.السامرائي، إبراهيم السامرائي: رسائل في اللغة، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٩٦٤م.

٣١. إبراهيم السامرائي: نصوص ودراسات إفريقية، مطبوعات وزارة الإعلام، بغداد، بلا تاريخ.
٣٢. ابن سينا، أبو علي الحسن بن عبدالله التعليقات، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣م.
٣٣. ابن سينا: مجموع رسائل الشيخ الرئيس، دائرة المعارف العثمانية حيدرآباد ١٣٥٤هـ.
٣٤. السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، بغية الوعاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٦٤م، ط: الأولى، ج٢.
٣٥. السيوطي: الأشباه والنظائر، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد ١٣٦٠هـ، ج٣، ج٤.
٣٦. صاعد، القاضي صاعد بن أحمد بن صاعد، طبقات الأمم، منشورات المكتبة الحميدية ومطبعتها النجف ١٩٦٧م.
٣٧. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط: الثانية ١٩٧٩م.
٣٨. الضبي، أحمد بن يحيي بن أحمد بن عميرة: بغية الملتمس، دار الكاتب العربي، القاهرة ١٩٦٧م.
٣٩. عبدالجبار، القاضي أبو الحسين بن عبدالجبار بن أحمد: المغني، مطبعة دار الكتب، القاهرة ١٩٦١م.
٤٠. ابن عربي، محيي الدين بن عربي: إنشاء الدوائر، مطبعة بريل، ليدن ١٣٣٦هـ.

٤١.ابن عطية، القاضي أبي محمد عبدالحق بن عطية، فهرس ابن عطية، تحقيق: محمد أبو الأجفان ومحمد الزاهر، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٨٣م.
٤٢.الفرضي أبو الوليد عبدالله بن محمد: تاريخ علماء الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٦ م، ج٢.
٤٣.فروخ، عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٩م، ط: الثانية.
٤٤.الفيروزي آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب: البلغة في تاريخ أئمة اللغة، تحقيق: محمد المصري، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٢م.
٤٥.القفطي، جمال الدين القفطي: تاريخ الحكماء، مكتبة المثنى، بغداد، بلا تاريخ.
٤٦.القفطي: إنباه الرواة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٥٢م، ج٢.
٤٧.الكتاني، عبدالحي بن عبدالكبير: فهرس الفهارس، باعتناء: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٨٢م، ج٢.

